This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

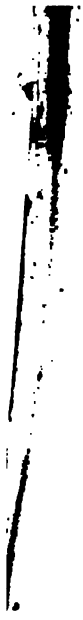
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600059056V



BIBLIOTHECA·BODLEIANA
DOMINUS
ILLUMINATIO
MEA

D. Carl Daub's

Vorlesungen

über die

Prolegomena

zur theologischen Moral

und

über die

Principien der Ethik

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Berlin,

Verlag von Duncker und Humblot.

1839.

D. Carl Daub's

philosophische und theologische

Vorlesungen

herausgegeben

von

Marheineke und Dittenberger.

Dritter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1839.

265 i 72

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede.

In den Prolegomenen zur theologischen Moral, welche wir jetzt folgen lassen, hat Daub das wissenschaftliche Interesse mit dem unmittelbaren nächsten und praktischen stärker als sonst zu vereinigen gesucht. Besondere Vorlesungen gehalten hat er über diesen Gegenstand sechsmal, nämlich in den Jahren 1811, 1821, 1824, 1826, 1831 und 1834. Mit einer Nachschrift aus dem letzten Vortrage, welche von dem Herrn Kand. Peter verfaßt war, haben wir durchgängig ein Heft des vorletzten Vortrags verglichen, welches von Daub selbst noch durchgesehen und hie und da mit Aenderungen und Bemerkungen von seiner Hand versehen war und welchem auch die Beilage entnommen ist, die zum dritten Theil gehörend im Unterschied von der Kürze desselben wegen ihrer Ausführlichkeit als ein Anhang aufgestellt werden mußte.

An der Kritik der Principien der Ethik, welche wir mit den Prolegomenen zur theologischen Moral verbunden haben, wird man im Vergleich mit der Kantischen und Schleiermacherischen den erfreulichen Fortschritt bemerken, welcher durch den Fortschritt der Philosophie bedingt war,

und welchem zufolge sich Daub weder über, noch unter, sondern in die Systeme selbst hinein stellt, um sie von ihrem eigenen Princip aus zu beurtheilen und zu widerlegen. Nur einmal im Winter 1832—1833 hielt Daub eine abgesonderte Vorlesung über diesen Gegenstand, indem er früher die Darstellung und Kritik der Principien in der Ethik selbst gab.

Setzfehler gänzlich zu verhüten, ist noch selbst der größten Vorsicht nicht gelungen. Werden sie wahrgenommen, so sind sie leicht verbessert. Da indeß die in der Correctur vorgenommenen Aenderungen nicht immer genau berücksichtigt werden, was an mehreren Stellen des zweiten Bandes dieser Vorlesungen der Fall war, so muß man nur zu oft dem Leser selbst überlassen, sie zu entdecken, wozu auch meistens keine große Kritik erforderlich ist. Nur einige solcher Fehler in diesem Bande zeigen wir an. So ist S. 128. Z. 4. von oben statt: ein Gott zu lesen: ein Gut u. S. 233. Z. 4. von unten und S. 234. Z. 6. von oben statt: elenchthisch: elenchtisch.

Gleichzeitig wird jetzt auch an dem System der theologischen Moral gedruckt, dessen ersten Theil wir zur Herbstmesse liefern zu können denken.

Berlin und Heidelberg im Mai 1839.

Dr. **Marheineke.** **Dittenberger.**

Uebersicht des Inhalts.

Prolegomena zur theologischen Moral.

Seite

Einleitung. §. 1. Aufgabe, welche zu lösen ist. 3

Erster Theil. Einleitung in die theologische Moral aus dem Standpunkte der Bibel.

§. 2. Eintheilung 11

Erster Abschnitt. Die theologische Moral als rein biblisch. 12

§. 3. Die vor-, neben-, und nachchristliche Gesetzgebung mit Bezug auf die göttliche Offenbarung. 14

§. 4. Die christliche Sittenlehre als göttliche Offenbarung selbst. 20

§. 5. Die christliche als rein menschliche Sittenlehre 29

§. 6. Eigenthümlichkeit der N. Testamentl. Sittenlehre mit Bezug auf das zugleich göttliche und menschliche Gesetz beim Unterschiede beider, des Göttlichen und des Menschlichen von einander. 45

Zweiter Abschnitt. Distinctiver Charakter der biblischen Moral.

§. 7. Vorläufige Bestimmung desselben. 58

§. 8. Mysticismus in der Moral. 62

§. 9. Die Mönchsmoral. 89

§. 10. Der Eudämonismus in der Moral. 104

§. 11. Die biblische Moral als Perfectibilitätslehre. 111

§. 13. Der Rationalismus. 137

Dritter Abschnitt. Die theologische Moral nach ihrem Inhalt und ihrer Form.

§. 14. Aufgabe. 154

§. 15. Der Wille, das Thun, das Leiden. 162

§. 16. Christi Jünger — die Apostel. 178

§. 17. Die Bibel alten Testamentes. 186

§. 18. Form des Inhalts der christlichen Sittenlehre. 202

§. 19. Verhältniß der biblischen Sittenlehre zur biblischen Glaubenslehre. 209

Zweiter Theil. Einleitung in die theologische Moral aus dem Standpunkte der Welt.

§. 20. Aufgabe. 216

Erster Abschnitt. Zweck der christlichen Sittenlehre.

§. 21. Eintheilung. 219

§. 22. Zweck der biblischen Sittenlehre nach ihrem Inhalte. 221

§. 23. Zweck der biblischen Sittenlehre nach ihrer Form. 229

§. 24. Der sittliche Charakter des Lehrers. 235

§. 25. Zustand der Welt bei Erscheinung des Christenthums in ihr. 242

Zweiter Abschnitt. Erreichung des Zwecks der christlichen Sittenlehre in der Welt.

§. 26. Aufgabe jener Frage. 247

§. 27. Wirkung der christlichen Lehre durch den Glauben auf die Sitte. 248

§. 28. Wirkung der christlichen Lehre auf den Glauben der Welt, indem sie selbst die Glaubenslehre zugleich in diesem Punkte Sittenlehre ist. 258

§. 29. Wirkung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre in ihrer Einheit auf die Welt, angehend das Wissen in derselben und die Wissenschaft. 260
Dritter Abschnitt. Gestalt der Welt, in der die christliche Sittenlehre ihren Zweck fort und fort erreicht.
§. 30. Aufgabe. 267
§. 31. Begriff des Systems. 268
§. 32. Die Welt als System. 270
§. 33. Das Weltgesetz in der Bestimmtheit des christlichen. 273

Dritter Theil.

§. 34. Einleitung in die theologische Moral aus dem Standpunkt der Wissenschaft. 279
Erster Abschnitt. Begriff der theologischen Moral. 281
Zweiter Abschnitt. Zweck. 286
Dritter Abschnitt. Gliederung der ethischen Wissenschaft. 291
Beilage. Von den Hülfswissenschaften zur Bildung für die theologische Moral. 299
1) Das Gemüth. 300
2) Der Verstand. 308
3) Die Vernunft. 323
Schluß 340

Die Principien der Ethik.

Einleitung. Uebersicht der Versuche zur Entdeckung des Grundsatzes der Ethik. 345
Erstes Kapitel. Von den subjectiv materiellen Principien.
§. 1. Der pädagogische Grundsatz. 360
§. 2. Kritik des pädagogischen Princips. 369
§. 3. Das politische Princip. 375
§. 4. Beurtheilung des Princips. 382
§. 5. Das eudämonistische Princip. 387
§. 6. Beurtheilung dieses Princips. 398
Kritik des Eudämonismus aus ihm selbst. 400
§. 7. Das praktisch-ästhetische Princip. 404
§. 8. Beurtheilung dieses Princips. 411
Zweites Kap. Von den objectiv materiellen Principien. 418

I. Das teleologische Princip.

§. 9. Darstellung desselben. 421
§. 10. Beurtheilung. 429

II. Das praktische theologische Princip.

§. 11. Seine Darstellung. 434
§. 12. Seine Beurtheilung. 452
Drittes Kapitel. Von den formellen Principien der Moral.
§. 13. Deduction derselben. 447
Schluß. 454

I. Das dogmatisch formelle Princip der Moral.

§. 14. Darstellung desselben. 456
§. 15. Beurtheilung dieses Princips. 464

II. Das kritisch formale Princip.

§. 16. Aeußere Veranlassung zu seiner Entdeckung. 473
§. 17. Darstellung des Princips. 483
§. 18. Beurtheilung desselben. 490

Prolegomena

zur

theologischen Moral.

---

§. 29. Wirkung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre in ihrer Einheit auf die Welt, angehend das Wissen in derselben und die Wissenschaft. 260
Dritter Abschnitt. Gestalt der Welt, in der die christliche Sittenlehre ihren Zweck fort und fort erreicht.
§. 30. Aufgabe. 267
§. 31. Begriff des Systems. 268
§. 32. Die Welt als System. 270
§. 33. Das Weltgesetz in der Bestimmtheit des christlichen. 273

Dritter Theil.

§. 34. Einleitung in die theologische Moral aus dem Standpunkt der Wissenschaft. 279
Erster Abschnitt. Begriff der theologischen Moral. 281
Zweiter Abschnitt. Zweck. 286
Dritter Abschnitt. Gliederung der ethischen Wissenschaft. 291
Beilage. Von den Hülfswissenschaften zur Bildung für die theologische Moral. 299
1) Das Gemüth. 300
2) Der Verstand. 308
3) Die Vernunft. 323
Schluß 340

Die Principien der Ethik.

Einleitung. Uebersicht der Versuche zur Entdeckung des Grundsatzes der Ethik. 345
Erstes Kapitel. Von den subjectiv materiellen Principien.
§. 1. Der pädagogische Grundsatz. 360
§. 2. Kritik des pädagogischen Princips. 369
§. 3. Das politische Princip. 375
§. 4. Beurtheilung des Princips. 382
§. 5. Das eudämonistische Princip. 387
§. 6. Beurtheilung dieses Princips. 398
Kritik des Eudämonismus aus ihm selbst. 400
§. 7. Das praktisch-ästhetische Princip. 404
§. 8. Beurtheilung dieses Princips. 411
Zweites Kap. Von den objectiv materiellen Principien. 418

I. Das teleologische Princip.

§. 9. Darstellung desselben. 421
§. 10. Beurtheilung. 429

II. Das praktische theologische Princip.

§. 11. Seine Darstellung. 434
§. 12. Seine Beurtheilung. 452
Drittes Kapitel. Von den formellen Principien der Moral.
§. 13. Deduction derselben. 447
Schluß. 454

I. Das dogmatisch formelle Princip der Moral.

§. 14. Darstellung desselben. 456
§. 15. Beurtheilung dieses Princips. 464

II. Das kritisch formale Princip.

§. 16. Aeußere Veranlassung zu seiner Entdeckung. 473
§. 17. Darstellung des Princips. 483
§. 18. Beurtheilung desselben. 490

Prolegomena

zur

theologischen Moral.

Einleitung.

§. 1.

Aufgabe, welche zu lösen ist.

Bis in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde die christliche, theologische Moral (Ethik) in Verbindung mit der kirchlichen Dogmatik abgehandelt, und zwar so, daß jene ein Theil von dieser, also in ihr enthalten war und in einzelnen Capiteln gegeben wurde. Der gelehrte und scharfsinnige Professor Dannäus, ein reformirter Theologe, war der erste, der die christliche Ethik von der kirchlichen Dogmatik absonderte und jene als eine für sich bestehende Doctrin behandelte in seinen Ethices christianae libri 3. 1577. In der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bearbeitete aus der lutherischen Kirche der eben so gelehrte als geistreiche Georg Calixtus auch die Moral in seiner „christlichen Sittenlehre" als eine Doctrin für sich und von der Dogmatik abgesondert 1630. Seitdem ist's bei dieser Sonderung geblieben und hat neben der Dogmatik die christliche Moral vorerst wenigstens gleiches Ansehen erhalten; anfangs freilich so, daß diese jener noch subordinirt blieb — Moral, höher aber Dogmatik; dann aber, daß dies Verhältniß sich umkehrte, Moral höher, und so steht dann die Moral auf dem Gipfel; sie ist die Blüte und Frucht aller exegetischen philosophischen Forschungen und selbst aller dogmatischen Bestrebungen.

Das nun ist auch der biblischen Lehre und ihrem Inhalte theils implicite theils verbis disertis ganz angemessen: der

Glaube, ἡ πίστις, und jede ihn und seine Artikel betreffende Lehre — jedes Dogma gehört der Dogmatik an; die Liebe, ἀγάπη, hingegen und jede auf sie sich beziehende Lehre gehört für die Moral; nun sagt aber Paulus 1 Kor. 13, v. 1. Wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete u. s. w. cf. v. 13. Das größere darunter ist die Liebe; in ihr bethätigt sich der Glaube, ein liebloser Glaube ist ein Wahn, der bis zum Wahnsinn gehen kann. Durch das 16. und größtentheils auch durch das 17. Jahrhundert hindurch waren in der christlichen Welt besonders protestantischer Seits Glaube und Liebe die beiden Angeln, auf denen sich Staat, Kirche, Familie bewegte. Diese Zeit hindurch herrschte, wenn auch neben großer Lieblosigkeit einzelner Menschen, und neben Wahn und Aberglauben doch überhaupt unter Gebildeten und Ungebildeten ein Interesse an diesen beiden. Von ihnen war die Rede in dem Privatverhältniß der Menschen, in ihrem Umgange, in den öffentlichen Verhandlungen, Wissenschaft. Aber das hat sich geändert, besonders bei der großen Revolution in England in der Mitte des 17. Jahrhunderts. Das Interesse hat von dieser Zeit an seine Richtung auf die Freiheit genommen und so noch jetzt. Von Freiheit ist die Rede, selten oder kaum von der Liebe; sie in allen Beziehungen, persönliche, politische, Gewissens-, Denk-, Sprech- Preßfreiheit.

So seit den amerikanischen Freistaaten, der Französischen Revolution. Aber was ist Freiheit ohne Liebe? Mit dem Glauben ist's eben so. Die Reformation Luthers und seiner Gehülfen schlug dem Aberglauben eine unheilbare Wunde, brach die Autorität der katholischen Kirche, die Infallibilität und fachte so die freie Forschung an; und diese Forschung nach Wahrheit ließ sich ein auf Alles, was zweifelhaft war, was in Irrthum, Aberglauben zu liegen schien; überall Forschung nach Wahrheit in Natur, Geschichte, Astrologie, gegen Hexengeschichten ꝛc.; vom Glauben nirgends die Rede. Der hochge-

bildete Mensch darf der Wahrheit das Wort reden, — aber er hüte sich jetzt des Glaubens zu gedenken, wenn er nicht für einen Mystiker gelten will. Die beiden Themata unserer Zeit sind Wahrheit und Freiheit. Aber eine Wahrheit ohne Glaube ist etwa jede erfahrungsmäßig gemachte, von gestern, heute oder 100 Jahren, eine historische oder höchstens mathematische; zu dem, daß zwei mal zwei vier ist, bedarf es keines Glaubens. Aber die Wahrheit, die mit dem innersten Menschen in Ansehung seines Gewissens, seiner Pflicht, Hoffnung kurz mit seinem innersten substanziellen Wesen verknüpft ist, ist nicht historisch, mathematisch, wird auch nie eine Wahrheit heißen können, wenn der Forschende keinen Glauben hat. Wahrheit und Unglaube ist unverträglich. Wahrhafte und wirkliche Wahrheit kann mit Unglaube zusammen nimmermehr existiren. Wahrheit ist nicht ohne Glaube und Glaube nicht ohne Wahrheit. Dies unterscheidet den Glauben von der Meinung, vom Wahne, vom Aberglauben und endlich vom Unglauben selbst. Des Glaubens Inhalt ist Wahrheit und wenn die Wissenschaft des Glaubens (die Dogmatik) ihn zu begreifen strebt, kann sie das nur, indem es ihr mit ihm um die Wahrheit zu thun ist, um die Wahrheit im Glauben. Die Wahrheit selbst ist, wie sie ist, nicht ohne die Nothwendigkeit. Das Princip dieser Nothwendigkeit ist Gesetz, die Wahrheit hat ihr Gesetz und dies Gesetz als das Bestimmende der Nothwendigkeit im Wahren ist von jedem Menschen in seinen Begierden, Launen u. s. w. ganz unabhängig. Es gilt bei der Frage nach Wahrheit, die Pilatus Christus vorlegte, um die Erkenntniß des Gesetzes, kraft dessen etwas gewiß sein muß.

Enthält der Glaube Wahrheit, so ist's, weil auch die Wahrheit im Glauben die Bedingung der Nothwendigkeit hat. Glaube ohne Nothwendigkeit ist Lüge. Die Erkenntniß des Gesetzes als des Bestimmenden der Nothwendigkeit hat und muß der Glaube als Wahrheit haben. Freiheit auf der andern

Seite ohne Liebe iſt eben ſo wenig Freiheit, wie die Wahrheit ohne Glauben Wahrheit iſt. Umgekehrt Liebe ohne Freiheit iſt keine Liebe, ſondern nur ein Trieb, Inſtinct, wie bei den Thieren, wie in der Selbſtliebe. Freiheit alſo iſt das Weſen der Liebe, durch ſie iſt dieſe wirkliche wahrhafte Liebe. Fehlt die Liebe und iſt doch im Menſchen ein Gefühl der Freiheit, ſo iſt die Leidenſchaft da, und in dieſer Leidenſchaft kämpft er für die Freiheit. Nun gilts dieſe Freiheit zu erringen, ſelbſt mit Vernichtung derer, die ihr entgegentreten, (Jacobiner). Die Nothwendigkeit, innerhalb deren die Freiheit nur ſein kann und ohne die ſie Zufälligkeit, Willkürlichkeit iſt, iſt das Geſetz für die Freiheit, und ſo würde eine gründliche, zuſammenhängende und ſyſtematiſch durchgeführte Lehre von der Freiheit, vom Geſetz für dieſelbe und indirect von der Liebe Wiſſenſchaft ſein, und ſofern alle die Beſtimmungen, die die Freiheit hat, ſittlich ſind — die Ethik, der Dogmatik gegenüber. Die Aufgabe nun, die die Prolegomena zur Ethik löſen ſollen, wäre ganz allgemein die: iſt eine ſtrenge Wiſſenſchaft vom Geſetz nicht für die Natur (Phyſik), ſondern für die Freiheit (Willen), von den beſondern Geboten, Verboten, Regeln und Pflichten, wie ſie dies Geſetz beſtimmt, iſt die Ethik als Wiſſenſchaft möglich und wie? Dieſe Frage, die Ethik als ſolche angehend, hat zuerſt auf's Beſtimmteſte Kant gethan, und ihre Beantwortung gegeben, theils in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft, theils in ſeinen Prolegomenen zur Metaphyſik der Sitten, wie er denn auch die andern Fragen zuerſt geſtellt hat: iſt ein Wiſſen von der Wahrheit und vom Geſetz der Wahrheit möglich und wie? Die Beantwortung iſt die Kritik der reinen Vernunft und die Prolegomena zur Metaphyſik der Natur. Das Wahre bezieht ſich direct auf's Wiſſen, die Freiheit oder das Freie und beſtimmter Weiſe das Gute, bezieht ſich direct auf's Wollen; das Schöne bezieht ſich direct auf's Gefühl in der Anſchauung. Jene Aufgabe, dieſe drei höchſten

Gegenstände menschlicher Bestrebungen, das Wahre, Gute und Schöne angehend, wäre also ganz allgemein eine Wissenschaft des Wahren (Kritik der reinen Vernunft), des Guten (— der praktischen Vernunft), des Schönen (Kritik der Urtheilskraft).

Aber bei jener allgemeinen Aufgabe wie eine Wissenschaft vom Gesetz für die Freiheit möglich sei, kann nicht stehen geblieben werden. Denn es ist eben hier nicht um die Ethik, das Ethische überhaupt und im Allgemeinen, sondern näher und im Besondern um die christliche, theologische zu thun. Jene Aufgabe ist also die, ob es möglich sei, daß von der christlichen Sittenlehre, die insgesammt die Liebe und Freiheit angehe, eine strenge Wissenschaft zu Stande gebracht werde, in der Alles durch einander bedingt, in einander begründet und in einander zusammenhängend ist.

Die Frage, ob eine Wissenschaft der Moral möglich, scheint unwichtig. Seit Dannäus und Calixtus sind immer durch die Bemühungen gelehrter und für das Christliche sich interessirender Männer, Werke zu Stande gebracht, die die christliche Sittenlehre zu ihrem Gegenstande hatten, Lehrbücher der theologischen Moral, so die christliche Sittenlehre von Mosheim 10 Bände, und unter den Neuern Reinhard's Moral 5 Bände ꝛc. Ammon, de Wette, Schwarz u a. Für die Frage: ob kann man auf diese Werke hindeuten und sagen, was wirklich ist, ist doch auch wohl möglich. Aber das wie scheint das Bedenkliche, die Methode, durch die das Mögliche zum Wirklichen wird. Ist's Reinhard's Methode oder die de Wette's, die die bessere ist? Indessen auch das erste ob ist genauer betrachtet nicht so leicht, als es scheint. Wenn die Frage wäre nach der Möglichkeit einer Geometrie, so könnte man einem den Euclid geben, nicht so mit der Moral, hier ist's aber wie mit der Kant'schen Frage, ob eine Metaphysik möglich sei, als die Wissenschaft des Wahren, Guten, Schönen (Kritik der reinen Vernunft). Hatte Kant nicht die Metaphysik

des Aristoteles vor sich und die des Spinoza, Leibnitz? Da hatte er sie ja! Wie möchte er nach ihrer Möglichkeit fragen? Ja! Es fehlt an etwas dort an der alten Metaphysik. Wird nämlich beim Studium der vorhandenen Werke die Idee der Wissenschaft bezogen auf sie und werden sie mit der Idee gemessen, so bleiben sie weit dahinter. Daher der Zweifel, ob unsere Wissenschaft möglich? Beim Zweifel kann es wohl in andern Dingen, auf die im Leben nicht so viel ankommt, sein Bewenden haben. Aber sind es sittliche Dinge und Verhältnisse, in denen der Zweifel rege wird, so ist es der Sittlichkeit selbst zuwider, wenn es beim Zweifeln sein Bewenden hat. In foro conscientiae gilt nicht: „was ist daran gelegen?" In Ansehung des Gesetzes für seinen Willen, in Ansehung seiner Pflichten und Rechte muß man auf absolute Gewißheit dringen. Ohne dies gewisse Wissen ist keine Gewissenhaftigkeit, kein sittlicher Charakter möglich. Hier hat der Zweifel die große Bedeutung, daß, indem durch ihn ein Problem angeregt wird, dies Problem auch erstrebt werden muß zu seiner wirklichen Lösung. Das genannte Problem stellt sich nun in besondern Fragen und indem die Prolegomena das Problem lösen, lassen sie sich auf diese besondern Fragen ein, geben aber so die Veranlassung zur Eintheilung der Prolegomena selbst: es sind die Lehren von der Liebe und hiermit die von der wahren Freiheit des Menschen, welche christliche Lehren heißen, und die als jene von der Liebe und Freiheit Sittenlehren sind. In der Beziehung, daß das wahrhaft Sittliche nicht das Gewohnte, das Moralische nicht das Gehässige, Heimtückische, sondern das Offene, Liebreiche, nicht das Servile, sondern Freie sei. Diese Lehren wurden von Christus und seinen unmittelbaren Schülern andern mitgetheilt, sie tragen seinen Namen — christliche Sittenlehren. Für die Nachkommen, für uns sind diese mündlich mitgetheilten nur schriftliche im neuen Testament mit Bezug auf das alte Testament. Christlich sind daher, und können

für uns allein sein die in der Bibel neuen Testaments und alten Testaments enthaltenen Lehren, die die Liebe und Freiheit überhaupt betreffen. Somit steht jenes Problem

a. in der Frage: ist von den in der Bibel enthaltenen Sittenlehren eine strenge Wissenschaft möglich und wie?

Die Prolegomena zu dieser Wissenschaft haben bei jener ersten Frage also die Bibel als Quelle jener Lehren zuerst zu berücksichtigen, und so constituirt sich für die Prolegomena der 1. Theil, einleitend aus der Bibel in die theologische Moral.

b. Zunächst wurden von Christus und seinen Jüngern die Sittenlehren, die wir in der Bibel vorfinden, den Zeitgenossen aus ihrem Volke, und dann von Paulus besonders auch den Heiden mitgetheilt. So kamen diese Lehren zunächst an ein Volk, die Juden, dann an andere und durch ihre schriftliche Tradition an alle Völker. Sind sie, die christlichen und biblischen, solche Sittenlehren, wie jedes Volk in jedem Zeitalter, wie die Welt überhaupt ihrer bedarf oder nicht? Gehen diese Lehren das Menschengeschlecht an, sind sie für die Menschheit oder nur für jenes Volk; sind sie die der Humanität oder die der Nationalität? Wenn das erste wäre — Sittenlehren für die Menschheit, so qualificiren sie sich dazu, Gegenstand der Wissenschaft zu sein; denn diese ist unabhängig vom Individuum, es heiße Socrates oder Aristoteles. Die Wissenschaft gehört der Menschheit. Hiemit stellt sich also jenes Problem in die zweite Frage:

Ob für die Welt die christliche Moral sich eigne und ob eine Wissenschaft von ihr abgesehen von aller Nationalität und Individualität möglich ist? Hiermit aber erhalten die Prolegomena einen zweiten Theil, indem sie die Einleitung in die theologische Moral aus dem Standpunkte der Welt sind. Endlich

c. Die Idee der oft genannten Wissenschaft ist nicht

die Idee oder die bloße Notion einer besondern Wissenschaft neben andern, diesen coordinirt, oder gar die Notion einer Wissenschaft unter dieser oder jener — wie z. E. Historie als Wissenschaft, Philologie als Wissenschaft, selbst Mathematik — sondern jene Idee der Wissenschaft, der alle andern subordinirt sind. Der Name für die Wissenschaft als solche, ist der bekannte: Philosophie. Gilt es nämlich den ersten, tiefsten, absoluten Grund, sowohl der Dinge, als der That und als der Erkenntnisse selbst, gilt es das absolute Ziel, worauf alles Streben in der Erkenntniß geht, und wird eine Erkenntniß vom Princip und Ziel alles Seienden erfordert, so ist diese Erkenntniß keine historische, sondern die speculative oder philosophische. Keine der sogenannten realen Wissenschaften, etwa Heraldik ausgenommen, kann sich daher, wie ungebehrdig sie sich auch gegen die Philosophie benehme, aller Philosophie entschlagen; denn jeder kommt es auf einen Halt und Grund und Boden an, den die Philosophie sicher stellen muß. Mögen demnach die christlichen Sittenlehren nach a. vollständig als rein biblische durch die Exegese ausgemittelt, und nach b. vollkommen als dem Bedürfniß der Menschheit angemessen erkannt sein, so fragt sich doch noch

ob von diesen biblischen Lehren für die Welt eine für die Idee der Erkenntniß angemessene Wissenschaft da sei? ob und wie die biblische Sittenlehre philosophisch, speculativ und wissenschaftlich dargestellt werden könne? Dies der dritte Theil der Prolegomena, als der sie die Einleitung in die theologische Moral sind aus dem Standpunkte der Philosophie selbst. Das Bedürfniß, daß in ihr philosophirt werde, ist früher, wenn auch nicht gleich Anfangs von G. Calixtus anerkannt worden, mit Mosheim ist dies weniger der Fall, die neueren Moralisten kommen auch nicht fort ohne Philosophie (Carl Erhard Schmid ganz kantisch; so Stäudlein schon auf dem Titel: biblisch-philosophische Moral).

Der Prolegomena
Erster Theil.

Einleitung in die theologische Moral aus dem Standpunkte der Bibel.

§. 2.
Eintheilung.

In der Bibel schon A. Ts. besonders aber N. Ts. sind neben historischen, dogmatischen und sonstigen Angaben auch Sittenlehren enthalten, durch die ganze Bibel wie zerstreut, rhapsodisch, hin und wieder, einzeln in innerm Zusammenhange, scheinbar ohne Zusammenhang. So bei den Aposteln, Jesus in seiner Bergpredigt, Sprüchen und Parabeln — ein Reichthum von sittlichen Wahrheiten und sittlichen Reflexionen. Diese Sittenlehren werden in der Bibel gelesen, und das Lesen ist ein sie Erfahren, so sind sie durch die Bibel als schriftliche Tradition aus der Vorwelt an die Nachwelt gekommen, die sich ihrer erinnert, wie sie die Vorwelt gegeben hat, sie sind in ihrer Erfahrung empirisch geschichtliche Lehren; leguntur, eliguntur, colliguntur (Katechismen, Sittenlehre-Collectaneen). Aber indem die theologische Moral christliche Sittenlehren allein zu ihrem Gegenstande hat, ist die Forderung an sie, daß sie diese Lehren rein aus der Bibel nehme ohne Fremdes. Dieser Forderung gemäß hat dieser Theil

einen 1. Abschnitt, worin die theologische Moral als rein biblische zu betrachten ist. Das Biblische ist solcher Weise 2) das Charakteristische der christlichen Sittenlehre und dadurch mit, wo nicht einzig und allein, daß sie biblisch ist, unterscheidet sie sich von jeder andern Sittenlehre. Dies, biblisch zu sein, ist das Distinctive der christlichen Sittenlehre. Die Lehren des Confucius sind größtentheils rein moralisch und auch schriftlich, im Koran des Muhammed sind viele Sittenlehren. Die christlichen haben das wenigstens als charakteristisch, daß sie biblisch sind. So hat der erste Theil einen zweiten Abschnitt; 3) Empirie, geschichtliche Angaben, wenn auch noch so genau, ist noch nicht Theorie; die Wissenschaft aber von der rein biblischen Sittenlehre ist Theorie, die Einleitung hat also einen dritten Abschnitt, angehend das Verhältniß der Theorie zu jener Empirie aus der Bibel: ob in den biblischen Sittenlehren, wie sie empirisch da sind der Keim und Grund einer Wissenschaft von ihnen enthalten? ob also eine strenge Wissenschaft in diesen Sittenlehren selbst gegründet und so zu sagen verborgen sei?

Des ersten Theiles
Erster Abschnitt.

Die theologische Moral als rein biblisch.

Der Grund, aus dem darauf bestanden wird, daß ihr Gegenstand die allein biblische Lehre von der Gesetzgebung für die Menschen und von den Gesetzen selbst sei, ist die Voraussetzung, daß allein diese Lehre wie sie in der Bibel ist, göttlichen Ursprunges sei, die Voraussetzung daher von den Gesetzen, Pflichten, Rechten für die Menschen und vom Wesen der Sittlichkeit, von Gott selbst unmittelbar dem Menschen mitgetheilt,

daß sie Offenbarung Gottes seien. Ist Gott anerkannt als der Untrügliche, ewig Wahrhafte, unendlich Gütige, und ist anerkannt, daß die Gesetze, die der Mensch zu befolgen hat, von ihm gegeben sind, θεὸς νομοθετής, so ist mit dieser Anerkenntniß der Mensch auch der Wahrheit, Standhaftigkeit jener Gesetze gewiß und sicher. Befolgt er sie, so verhält er sich darin frei, unabhängig von aller andern Autorität, sei sie die der Natur und ihrer Erscheinungen und Kräfte, oder sei sie die eines Menschen für den andern, die Autorität eines Despoten ꝛc. Aus jener Voraussetzung von der biblischen Lehre als göttlicher Offenbarung kommt auch in der christlichen Welt, besonders wie sie die evangelisch protestantische Kirche ist, die Forderung, daß nur aus der Bibel, die allein die Gedanken Gottes enthalte, die Belehrung für den Menschen im Glauben und Leben, in Pflicht und Liebe genommen werden dürfe. Aber Gesetze, wie für die Natur, so auch für den Willen der Menschen und dann Rechte, Pflichten und Sitten in Gemäßheit derselben waren ja schon vor dem Christenthum in der Welt und mit ihnen auch die Meinung, wo nicht der Glaube, daß der Urheber dieser Gesetze nicht ein Mensch sei, sondern die Gottheit. Somit entsteht

a. Die Frage: ob die Gesetzgebungs- und Gesetzeslehre selbst einzig und allein als christliche und für uns als biblische eine göttliche Offenbarung sei oder nicht.

Ihre Beantwortung folgt §. 3.

b. Wenn sich nicht in Abrede stellen läßt, daß schon vor dem Christenthum Gott der Menschheit sich geoffenbart habe in Ansehung seines Willens und dessen Gesetze, ist die Frage: wodurch die christliche als biblische Lehre, die christlich biblische Lehre als göttliche Lehre sich von den andern vor ihr, neben ihr oder nach ihr unterscheide. Die Beantwortung folgt §. 4. Nun kann es aber sein

c. daß der Inhalt einer Lehre angehend Gesetz, Pflicht, Recht und Sitte der Erkenntniß Gottes und der Vernunft und dem Gewissen des Menschen vollkommen angemessen ist, allein ohne daß die Form, die dieser Inhalt durch Menschen bekommen hat, mit ihrem Inhalte vollkommen harmonire; kurz es kann von reinen sittlichen Dingen auf eine ihrer unwürdige Weise gelehrt werden. Indem etwa das rein Sittliche, das Gute selbst höhnisch, ironisch, sarkastisch, hämisch, oder einseitig nur und beschränkt dargestellt wird. So z. E. wäre wohl möglich, aus Voltaire's inhaltsreichen Werken eine Sittenlehre, wie dieser große Mann ihrer mächtig war, herauszuziehen und darzustellen. An der trefflichsten Wahrheit im gelungensten Ausdruck würde es nicht fehlen, aber auch nicht an frivoler, sarkastischer, bitterer Darstellung, so ästhetisch sie sein kann, und mit einer solchen Sittenlehre bliebe und müßte der Gedanke göttlicher Offenbarung entfernt bleiben. Die Frage also wäre: ist die in der Bibel enthaltene Lehre auf eine der Voraussetzung, daß sie die Lehre Gottes sei und nicht des Menschen, würdige Weise, ihrem göttlichen Inhalte also gemäß gegeben? Dies im 5. §. daß die Darstellung der Sittenlehre, daß die Lehre vom Gesetz ihrem Inhalt durch und durch gemäß sei. Es knüpft sich eben daran endlich

d. die Frage, ob in der That die biblische Lehre, besonders N. Ts. und aus Christi Mund selbst in dem rein Menschlichen, das der Mensch lehrt, zugleich dem göttlichen Inhalt derselben durch und durch gemäß sei. Dies §. 6.

§. 3.

Die vor-, neben- und nachchristliche Gesetzgebung mit Bezug auf die göttliche Offenbarung.

Wo diese Beziehung Statt hat, steht die Gesetzgebung und Gesetzeslehre im Verhältniß zur Religion und zwar so, daß

von dieſer jene unzertrennlich iſt. Ohne die genannte Beziehung iſt auch dies Verhältniß nicht vorhanden. So in den Geſetzbüchern, wie ſie von Menſchen als rechtskundigen, erfahrungsreichen, gelehrten Juriſten entworfen und ausgeführt werden. Hier iſt nicht jene Beziehung auf göttliche Offenbarung. Demnach kommen in Betracht vor dem Chriſtenthum wie die älteſten Völker, ſo auch deren Religionen, die insgeſammt und inſofern ſie polytheiſtiſch waren, alſo die Geſetzeslehre und Geſetzgebung des indiſchen Volkes, ferner der Aegypter, dann näher die der Griechen und Römer. Die altindiſchen Sitten- und Geſetzeslehren galten durchaus für von Brama, Wiſchnu, Budda ꝛc. den Menſchen mitgetheilte. In dieſer Geſetzlehre, wie ſie einer der berühmteſten indiſchen Geſetzeskundigen Menu gegeben, iſt noch nicht unterſchieden zwiſchen Geſetzen, deren Urheber Gott und die Menſchen ſind; für die gewöhnlichſten Lebensverhältniſſe ſind Geſetze von Gott da. Alle Geſetze haben göttliche Autoren. Bei den Aegyptern ſtellen die Prieſter das Volk mit allen ſeinen Intereſſen und Handlungen unter die Aufſicht von Iſis und Oſiris. Vermeintliche Offenbarungen dort und hier; ſo auch bei den Griechen und Römern, jedoch bei dieſen in einem Unterſchied zwiſchen menſchlichen und von Gott gegebenen Geſetzen, zwiſchen Geſetzen, die der Menſch ſich gegeben, und zwiſchen denen, die er bekommen hat nicht von den Menſchen. So ſind beſonders bei den Griechen die Familienverhältniſſe, was die einzelnen Glieder der Familie angeht, durch göttliche Geſetze beſtätigt, die bürgerlichen und Staatsverhältniſſe hingegen rein durch Menſchen. Das Familienrecht als ius divinum, das bürgerliche als blos menſchliches — dieſer Unterſchied kommt beſonders bei den griechiſchen Tragikern an den Tag. Daß der Sohn ſeine Mutter nicht zur Gattin nehme und nicht Kinder zeuge mit ihr, das iſt von den Göttern ſelbſt beſtimmt und wenn auch kein von Menſchen gegebenes Geſetz dagegen vorhanden wäre, es iſt und bleibt göttliches Geſetz.

Oedipus als Verletzer dieſes Geſetzes ſtrafen die Erinnyen, wenn er auch nicht mit Wiſſen es verletzt, er hat das göttliche Geſetz verletzt. Zu vergleichen iſt auch die Antigone, wo ebenfalls göttliches und menſchliches Geſetz direct einander entgegen ſtehen. Aber ſelbſt den Geſetzen und Inſtitutionen, die anerkannt menſchlichen Urſprungs waren, geben doch Grieche und Römer eine Beziehung auf Gott oder Götter, als Geſetzgeber. Solon z. E. und auch Lykurgus, nachdem ſie ihrem Volke eine Conſtitution gegeben haben zur Annahme, laſſen es nicht dabei bewenden, ſondern legen es dem Gotte zu Delphi vor, der es beſtätigen muß als göttliches. So auch Numa Pompilius, die Römer wußten, daß die Geſetze von ihm waren, aber dabei durch die Nymphe Egeria; Offenbarung fehlt alſo dem Heidenthum nicht. Paulus ſagt (Röm. 2, 14): auch den Heiden fehle es nicht am Geſetz, ſeinem Weſen nach ſei es ihnen in's Herz geſchrieben; den Juden auf Stein u. ſ. w. Mit dieſer Geſetzgebung und deren beſondern Beſtimmungen für das freie und ſittliche Leben, ſind nicht zu verwechſeln die Verſuche, die von einzelnen Männern gemacht wurden, eine Wiſſenſchaft des Geſetzes für die Freiheit, eine Wiſſenſchaft des Sittlichen überhaupt zu Stande zu bringen; in dieſen Verſuchen wurde abſtrahirt größtentheils von dem, was in der Meinung des Volkes galt, daß die Geſetze unmittelbar von Gott kommen. So iſt's mit der Ethik des Ariſtoteles, mit der des Zeno, Epicur, Ariſtipp, ſo mit der ethiſchen Lehre im platoniſchen Dialog de republica und de legibus. Die Götter bleiben da aus dem Spiel, der Menſch habe ſie ſich ſelbſt durch ſein Wollen gegeben. Wenn von dem Geſetze und der Sitte, wie Chriſtus jenes gegeben und durch ſeine Erfüllung deſſelben der Menſchheit vorgeleuchtet, eine Wiſſenſchaft verſucht wird, kann ſie nicht in jener heidniſch philoſophiſchen Weiſe verfahren, abſtrahirend von Gott, durch den der Menſchheit das Geſetz kund geworden ſein ſoll. Abſtrahirt ſie davon, ſo hört ſie

auf, eine chriſtliche Ethik zu ſein und wird die des abſtrahirenden Individuums. Die Götter nun ſtimmen gern nach der Meinung der Heiden in ihrem Wollen und Thun mehr oder weniger miteinander überein (Consensus Deorum); aber dieſe Uebereinſtimmung iſt keine Identität in Anſehung des Willens der einzelnen Götter, jeder hat ſeinen eigenen Willen. Sie iſt keine Einheit, wie die nach der chriſtlichen Lehre zwiſchen Gott und Chriſtus, der Wille des einen iſt ein und derſelbe des Andern. Jene bloße Uebereinſtimmung der Götter mit einander konnte daher auch geſtört werden (Ilias, Aeneis), auch hat ſelbſt in jener Uebereinſtimmung aller mit einander doch jeder Gott wie jeder ſeinen eigenen Willen, ſo ſeinen eigenen Sinn, bei dem er bleibt. Auf ſich und auf das Seinige, ihm Eigene zu reſigniren, ſich als unabhängig von ſich ſelbſt wahrhaft frei zu beweiſen, war keines Gottes Sache, ſondern ſtets der Menſchen, die ſich der Obermacht des Zeus unterwarfen. In ſo fern waren die Griechen und Römer beſſer als ihre Götter ſelbſt. Zwiſchen den Göttern, deren Wille den Menſchen offenbar wurde, und zwiſchen den Menſchen waren Mittler, Prieſter, die Prieſterin Pythia, aus deren Munde das Orakel kam: ſterbliche Menſchen alſo inmitten zwiſchen den Unſterblichen und Sterblichen, jene von ganz anderer Natur als die Götter und als die Menſchen. Hieraus ſteht zu ſagen: die Quelle, aus der die ſittliche Wahrheit in den polytheiſtiſchen Religionen, die Kenntniſſe von den Geſetzen floſſen, war denn doch nur eine ſehr trübe, der Götter Neid, Haß, Selbſtſucht iſt das Trübe, und eben ſo das prieſterliche Anſehn. Im Heidenthum alſo hat die Geſetzgebung nur eine ſehr entfernte Beziehung auf die göttliche Offenbarung. Aber

2) bei der Entſtehung des Chriſtenthums beſtand ſchon eine Religion eines einzigen Volkes, die nicht polytheiſtiſch, die monotheiſtiſch war — die moſaiſche, iſraelitiſche. In ihr iſt der eine und einzige Gott ohne Bildniß und Gleichniß aner-

kannt, und zwar für den Schöpfer und Erhalter der Welt, zugleich für den, der heilig, gerecht, unendlich weiſe, gütig ſei. Er hat das Geſetz gegeben, und das von ihm gegebene iſt durch ſeine Veranſtaltung und Macht den Menſchen zunächſt in dem von ihm auserwählten Volke kund oder offenbar geworden. In dieſer Religion ſteht demnach das Geſetz und die Geſetzgebung der göttlichen Offenbarung bei weitem näher als in der oben genannten. Auch iſt der Inhalt aller Geſetze und jeder Pflicht, die ihnen zufolge dem Menſchen obliegt, in einem einzigen zuſammengefaßt, in dem, daß der Menſch, zunächſt der Jude, ihn, den unendlich Allgütigen liebe von ganzer Seele, von ganzem Herzen, das Geſetz der Liebe zu dem Alleinigen Gott, 5 Moſ. 6, 5; 10, 12; 30, 6. Aber durch wen (das als factiſch wahr vorausgeſetzt, daß Gott das Geſetz gegeben) iſt von ihm zunächſt ſeinem Volke, dann den Menſchen überhaupt ſein Geſetz verkündet, wo und wie? Bekanntlich durch Moſes, dem der Stammvater des Volkes Abraham vorausging als der, dem Gott ſich zuerſt geoffenbart für ſeine Nachkommen. Gegeben aber wurde von Jehovah durch Moſe das Geſetz nach dem Auszug der Iſraeliten am Berge Sinai und auf ihm cf. 3 Moſ. 19, 18 ꝛc. Die Geſetzgebung ſelbſt und die Art, in der das von Gott gegebene Geſetz dem Volke kund gemacht wird, iſt dort mit Naturereigniſſen verknüpft, die mächtig in die Sinne fallen und in den Gemüthern der Israeliten Schrecken erregen. Unter Donner und Wetter vom Sinai rückt das Geſetz der Liebe an, die Furcht vor dem Herrn des Himmels und der Erde iſt das erſte Motiv zur Annahme, und ſo hat dieſe Geſetzgebung eine zwar nahe Beziehung auf die göttliche Offenbarung, aber ſchon dieſes Schreckens wegen, dieſer äußerlichen Dinge wegen iſt dies keine reine Offenbarung. Des Menſchen Liebe zu Gott iſt eine Liebe ohne Furcht und Entſetzen, in welcher Liebe der Menſch ganz frei ſich bewegt und nicht durch Motive der Furcht beſtimmt wird — er iſt ſo erſt

wahrhaft ſittlich. Im N. T. heißt es: die Liebe treibt die Furcht aus. Es ſind daher die Menſchen und hier die Iſraeliten in ihrer monotheiſtiſchen Religion als Knechte des Herrn des Himmels und der Erde, die das Geſetz der Liebe annehmen und mit Furcht und Zitter annehmen und befolgen; und dann der Mann, durch den der einzige Gott erſt Einem Volke ſeinen Willen als Geſetz kund thut — er, Moſes, iſt gleicherweiſe im Verhältniß des Knechts zu ſeinem Herrn und zu den Menſchen im Verhältniß Eines, der ihres gleichen iſt. Das innerſte Weſen aber eines Knechtes iſt von dem Weſen ſeines Herrn unterſchieden; ihm dem Knecht iſt und bleibt der Wille und Charakter ſeines Herrn verborgen, er hat in ſeiner knechtiſchen Natur einen ganz andern Charakter als der Herr in ſeiner freien Natur, dem Knechte mithin wird von dem Weſen des Herrn und von deſſen Willen nur ſo viel kund oder offenbar, als dem Herrn ihm kund zu thun und offenbar zu machen beliebt. In der Offenbarung folglich, wie ſie das Alte Teſtament enthalten mag, den Willen Gottes und ſein Geſetz betreffend, bleibt aus dem Verhältniß der Knechte zu ihrem Herrn eine ſehr verborgene dunkle Stelle, es iſt keine volle Offenbarung. Er muß eine Decke vor's Geſicht nehmen, um nicht zu erblinden, wenn er Gott in's Angeſicht ſchauen will. „Meine Wege ſind nicht eure Wege, und meine Gedanken nicht eure.“ Gott hat ſich alſo da den Menſchen noch nicht ganz offenbar werden laſſen.

3. Bei Entſtehung des Chriſtenthums hatten neben demſelben das Judenthum und Heidenthum mit ihren Religionen noch ein wirkliches Beſtehen, und ſo hat die nebenchriſtliche Geſetzgebung der Heiden noch, indem die chriſtliche entſtand, ein fortwährendes Beſtehen, und nach der Entſtehung des Chriſtenthums kam noch eine monotheiſtiſche Religion zur Exiſtenz, die Muhammedaniſche, in der auch die Lehre iſt von der Offenbarung des Geſetzes durch Gott, wie

er ſie mitelſt ſeines Propheten Muhammed den Menſchen gegeben hat. Das Verhältniß dieſes Mittlers zwiſchen Gott und den Menſchen zu Gott in Anſehung des Geſetzes iſt mutatis mutandis, wie das von Moſe zu Jehovah — ein Verhältniß des Knechtes zu ſeinem Herrn. Erſt in dem entſtehenden und fortbeſtehenden Chriſtenthum ſelbſt ändert ſich dies Verhältniß, der Geſetzgeber iſt derſelbe, wie in der moſaiſchen Religion, der alleinige Gott, heilig, unendlich liebend. Aber der, durch den er ſein Geſetz dem Menſchen offenbart, iſt kein Knecht, ſondern ſein eingeborner Sohn υἱὸς θεῦ μονογενής. Was der Knecht nicht weiß und zu wiſſen vermag, vermag der Sohn zu wiſſen. Die Natur des Sohnes iſt auch die des Vaters. Zwiſchen dem Sohne einem Menſchen und zwiſchen ſeinem Vater auch einem Menſchen findet jedoch wenigſtens der Unterſchied Statt, daß der Wille des einen ein beſonderer, und der Wille des andern ein eben ſo beſonderer Wille iſt (Dyophyſiten), alſo höchſtens eine Uebereinſtimmung des Willens. Iſt aber der Vater des Sohnes nicht Menſch, ſondern Gott, ſo iſt vielmehr der Wille des Sohnes und der des Vaters der eine und ſelbige. Demnach wäre, wenn der Wille des Vaters das Geſetz iſt für die Menſchen (und der Wille des Sohnes kein anderer iſt) — pari modo des Sohnes Wille die Geſetzgebung. Und wenn nun alſo kein Unterſchied zwiſchen dem Vater als Geſetzgeber und dem Sohne iſt als dem, der das Geſetz offenbart (— Moſe empfängt das Geſetz und nur auf ſteinernen Tafeln), ſo wird, was im Moſaismus nur Annäherung der göttlichen Offenbarung war, mit dem Chriſtenthum zur göttlichen Offenbarung ſelbſt.

§. 4.

Die chriſtliche Sittenlehre als göttliche Offenbarung ſelbſt.

Chriſtus ſelbſt, ihr Urheber erklärt Matth. 5, 17. ich bin nicht gekommen, das Geſetz aufzulöſen, ſondern daſſelbe zu er-

füllen. Er spricht dort zu einer Menge von Israeliten, die sich versammelt haben. Unter dem Gesetz also, das zu erfüllen er gekommen, ist ohne Zweifel das Gesetz zu verstehn, wie es den Israeliten durch Mose gegeben war, und wie die Propheten nach Mose auf die Erfüllung des Gesetzes drangen. Darauf folgt v. 18. durch das Capitel hindurch und weiter C. 6 und 7 eine Darstellung des Gesetzes in seinen Hauptbeziehungen; in dieser Darstellung spricht Christus gar nicht, wie ein Mensch, der ein ihm und den andern gegebenes Gesetz zu erklären, der sich und ihnen dasselbe ans Herz zu legen habe; er spricht als Gesetzgeber mit einer Macht, wie wenn das Gesetz jetzt erst auch von einem Berge herab von Gott gegeben würde, aber ohne Donner, sondern wie ein Mensch, als sei seine und Gottes Autorität die nämliche; z. E. Ihr habt gehört, daß zu den Alten ist gesagt worden: Du sollst nicht tödten; ich aber sage euch, u. s. w. In allen dem ist der Redende der Gesetzgeber. Er selbst nun

1) unterscheidet sich den Sohn Gottes von Gott seinem Vater. Söhne Gottes υἱοὶ θεοῦ werden auch im alten Testament genannt und insbesondere erhält dort z. B. David, Jesaias den Namen Sohn, eines Sohnes Jehovah's oder Gottes selbst, aber darum, weil er dem Gesetze Gottes treu geworden und geblieben ist, so hat er sich durch diese treue Erfüllung des Gesetzes, dem er als Knecht unterworfen war, die Liebe Gottes erworben, und darum ist er geworden ein Mann nach dem Herzen Gottes, d. h. Sohn Gottes. Aber im neuen Testament kommt nirgends eine Erklärung vor, der zufolge Jesus erst sich die Liebe Gottes durch seinen Gehorsam erworben habe, so daß er nun Sohn Gottes geheißen hätte; sondern er heißt μονογενής, wie wenn er der Sohn Gottes sei, ohne daß er es errungen habe, wie jene Könige und Propheten. Er der Sohn unterscheidet sich von Gott seinem Vater und die Jünger in ihren Erzählungen unterscheiden ihn auch, aber er macht keinen Un-

terſchied zwiſchen ſich und dem Vater, was die Gottheit angeht. Dies ausdrücklich Joh. 14, 6—15, nach dieſer Stelle in drei Hauptbeſtimmungen:

a. indem es heißt: wer mich geſehen hat, der hat den Vater geſehn. Iſt das Weſen des Sohnes (οὐσία) das Weſen des Vaters, ſo folgt trotz ihres Unterſchiedes, daß, wer den Sohn erkennt, auch den Vater erkenne und umgekehrt. Denn b der Weſen iſt das göttliche.

b. In jener Stelle „der Vater iſt in mir und ich im Vater.“ Der Vater hier iſt nicht gleich irgend einem Gott der Griechen oder Römer, ſolch ein Vater, der ſelbſt der Sohn eines Vaters wäre, nicht ein Stammgott, wie Zeus πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, der zugleich der Sohn des Kronos iſt, und der Sohn hier iſt kein Abkömmling, wie eines Menſchen Sohn von einem Menſchenpaar abſtammt, oder der Sohn, der wieder Söhne haben könnte oder würde. Dies imaginäre Verhältniß der Götter zu einander im Heidenthum und das phyſiſche Verhältniß der Menſchen iſt hier außerhalb der Rede und es heißt nichts anderes als: die Weſenheit Gottes, in Bezug auf die ich der Sohn bin, iſt meine Weſenheit. Daher, wer mich erkennt ꝛc.

c. „Ich und der Vater ſind Eins.“ Eins, ἕν, eben wegen jener Einheit oder Identität des Weſens beider, ein und dieſelbe Gottheit in Anſehung des Wiſſens, der Allwiſſende; eben ſo in Anſehung des Wollens, der Allwirkende. Wenn der Sohn, deſſen Vater ein Menſch, und der alſo ſelbſt ein Menſch, in ſeinen Geſinnungen, Abſichten, Planen mit dem Vater übereinſtimmt, als wäre ſein und des Vaters Wiſſen, Wollen und Streben ein und daſſelbe, ſo kann ein ſolcher Sohn auch ſagen: ich und der Vater ſind Eins, d. h. aber nur: wir ſtimmen überein mit einander. Dies iſt ein consensus zweier Individuen. Jenes Wort hingegen: „ich und der Vater ſind Eins“ iſt hinweiſend auf das Eine und ſelbe Weſen des Vaters und Soh-

nes. Die θειοτης ist die Identität des Wissens und Wollens; aber aus dem Willen kommt das Gesetz, das Christus gegeben hat, oder Gott der Vater — es ist ganz gleich. Hierin also ist der Unterschied der christlichen Gesetzeslehre von der alttestamentlichen wesentlich. Das mosaische Gesetz ist das Gesetz Jehovah's, nur als durch Mose verkündet, nicht gegeben; das christliche Gesetz als durch Christum verkündet, ist zugleich das durch ihn gegebene und so wird's denn auch von der christlichen Gemeinde genommen. Jesu Gebote = Gottes Gebote, und ihr gilt Jesus für den Gesetzgeber selbst. Kurz durch Christum in seiner gesetzgebenden Macht ist das Gesetz Gottes, indem er es giebt und lehrt, das den Menschen geoffenbarte. Zu seiner Erklärung in jener Stelle über ihn selbst kommen nun Angaben von einzelnen Handlungen, die er gethan habe, und diese Handlungen bestätigen, eben so wie jene Angaben, diese Einheit des Göttlichen im Sohne und Vater. Matth. 9, 2—6. entweder ist Jesus ein unendlich anmaßungsvoller Mensch gewesen, ein bis zum Wahnsinn Ehrgeiziger, oder er wußte sich als Sündenvergeber. Matth. 21, 12—16., Vertreibung der Wechsler.

2. Es ist gleichfalls die eigene Erklärung des Urhebers der christlichen Sittenlehre, daß sie, die Lehre selbst, wie sie von ihm komme, zugleich von Gott selbst komme. Das von ihm gegebene Gesetz ist zugleich das von Gott gegebene: Joh. 8, 12: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, wird nicht in Finsterniß bleiben, sondern das Licht des Lebens haben.“ Der Grieche hat seinen Lichtgott Helios und der war auch der Orakelgebende, aber von dem sagte der Grieche, er gebe Licht, wie Hermes die Sprache. Hier spricht ein Mensch selbst: ich bin das Licht der Welt. Das Licht ist hier das intellectuelle, nicht das physische des Griechen, die Finsterniß ist die der Sünde, der Verirrung. Die Welt kommt durch mich aus dem Dunkeln ins Helle, aus dem Verborgenen ins Offenbare, und was ich verkünde, bringt die Welt zum Licht, zur Offenbarung.

Aber jenes Wort eines Menſchen von ſich ſpricht entweder der größte Anmaßende, oder die Wahrheit des Wortes iſt die von Gott ſelbſt. Joh. 7, 16. u. 17. „Wer meine Lehre hat und hält, der wird inne werden, ob ſie von Gott ſei oder ob ich von mir ſelber rede.“ Seine Lehre faſſend, habend und indem ſie ihm Geſetze, die er befolge, darbiete, dieſe Geſetze erfüllend, würde der Menſch die Erfahrung machen, daß ſie von Gott komme. Chriſtus der Menſch bezieht ſich auf den Vater, deſſen Weſen das ſeinige ſei. Joh. 8, 51. „Wer meine Lehre hält, der wird den Tod nicht ſehen, ſondern das ewige Leben haben.“ Den phyſiſchen Tod ſterben wird er, aber der phyſiſche Tod iſt kein Uebel, ſondern ein Nichts und dem kann auch der Unchriſt getroſt in's Auge ſehen; aber der Tod des Menſchen in Anſehung ſeiner geiſtigen Perſönlichkeit, das iſt der entſetzliche Tod, der für ſeinen Nachfolger kein Tod ſei: cf. Joh. 13, 35: „Ein neues Gebot gebe ich euch, liebet einander, wie ich euch geliebt habe.“ Er ſpricht überhaupt in der Rede Joh. 13, zu den zwölf Jüngern und zwar kurz vor ſeiner Trennung von ihnen, wie wenn er Abſchied nehme von ſeinem jungen Freunden und ihnen noch jenes Gebot der Liebe als ein Andenken hinterlaſſe. Neu jedoch konnte dieſes Gebot für ſie wohl nicht ſein. Sie hatten faſt drei Jahre mit ihm gelebt, waren belehrt worden und hatten große Beweiſe ſeiner Liebe erfahren an ihnen und Andern. Mit dem Ausdruck neues Gebot muß es alſo noch eine beſondere Bewandniß haben, ſchon in Bezug auf die zwölf Jünger. Wäre es dem Redenden blos darum zu thun geweſen, ihnen in's Andenken zurückzurufen, was ſie ſchon gehört und erlebt, daß Liebe der Inhalt der Lehre Chriſti und ſeines Lebens ſei, ſo hätte Chriſtus nicht geſagt „Neu“, ſondern das euch bekannte und ſchon alte Gebot rufe ich euch zurück. Dann ferner neu kann das Gebot auch nicht heißen, abgeſehen von den 12 Jüngern, mit Rückſicht auf das iſraelitiſche Volk überhaupt, auf einen Geſetzeslehrer Moſes, ja auf

jedes andere Volk. Das mosaische Gesetz enthält das Gebot der Liebe, und ohne Liebe überhaupt kann kein Volk bestehen, kein Staat, — Familienliebe, Vaterlandsliebe sind dazu nothwendige Bedingungen. So ist das Gebot alt und hier wird es als neues gegeben. Nach dem ganzen Inhalt der gesammten christlichen Lehren und nach ihrem Zweck ging jenes Gebot, obwohl unmittelbar an seine Schüler gerichtet, doch nicht allein sie an, sondern jeden dritten an jedem Ort und jeder Zeit, auch uns ist es gegeben — es umfaßt die Menschheit. So war es von Moses nicht gegeben. Der Israelit liebte zuerst seine Glaubensgenossen, dann erst die Heiden. So ist dieses Gebot ein neues! Vollends dadurch neu „Wie ich euch geliebt habe." Bekanntlich heißt es, „jeder liebe den Nächsten wie sich." Nicht so Christus, sondern: „wie ich euch geliebt" ꝛc. In der hergebrachten Völker-, National- und Menschenliebe waltete dies Princip der Selbstliebe vor; nicht so Christus, das Princip der Liebe ist bei ihm nicht die Selbstliebe. Er hat geliebt ganz frei von sich, von allen Absichten, Bestrebungen, Planen, die er für sich auszuführen habe, mit unendlicher Hingebung seiner selbst und folglich, daß seine Liebe zu den Menschen auch seine ärgsten Feinde umfaßte. Kurz Christus hat nach dem Inhalt des Evangeliums die Menschen geliebt, wie vor und nach ihm kein Anderer — in unendlicher Freiheit und Heiligkeit seines Wollens und Thuns. So war die Liebe Christi zu den Menschen der Gottesliebe zur Menschheit gleich. Diese göttliche Liebe spricht hier das Wort aus: „ein neues Gebot gebe ich euch." Ein Ich kann kein Gesetz geben, wenn es nicht rein von seinem Ich unabhängig ist. Daß der Mensch in seiner Liebe zum Menschen dem Sohne Gottes in seiner Liebe zu ihnen stets ähnlicher werde', ist das neue Gebot, und das Streben, dies Gebot zu erfüllen, ist der Geist des Christenthums. Gott selbst also, von dem das Evangelium Joh. 3, 16, sagt, er habe die Welt, dies ganze Menschengeschlecht so geliebt, daß er

ſeinen eingeborenen Sohn ſelbſt gegeben habe, von Gott ſelbſt alſo iſt das Geſetz in der Perſon Chriſti und durch ihn der Welt zu Theil geworden. Zwiſchen Chriſtus aber dem Sohne in ſeinem Unterſchiede von Gott dem Vater, indem er jenes Gebot ausſpricht, und zwiſchen Gott ſelbſt iſt kein Unterſchied, gleichviel ob es heiße, Gott oder Chriſtus hat dies Geſetz der Liebe gegeben. Darauf weiſt auch der Evangeliſt hin, der jene Reden wiedergegeben hat 1 Joh. 3, 23: Gott hat uns das Geſetz gegeben, daß wir einander lieben ſollen. Endlich

3. die Form, die der Inhalt eines Geſetzes hat, ſei er immerhin ein beſonderer und gehe nach dieſem Inhalt das Geſetz auf's Einzelne, iſt doch das Allgemeine. α) Hierdurch unterſcheidet ſich das Geſetz von jedem guten Rathe, den Einer etwa dem Andern giebt. Er oder der Rathſchluß geht auf irgend einen beſondern Fall und iſt ſeinem Inhalt und ſeiner Form nach darauf eingeſchränkt. Dieſe Einzelnheit und Partikularität des bloßen Rathes hat das Geſetz nicht an ſich, ſondern die Allgemeinheit, ſie aber kann eine beſchränkte, limitirte und eine blos relative Allgemeinheit ſein und iſt dies wirklich in allen den Geſetzen, die von dem Menſchen den Menſchen gegeben werden oder die ſie ſich ſelbſt geben — in der blos menſchlichen Legislation. So bis auf das Grundgeſetz zurück, mittelſt deſſen eine ganze Nation ſich zuſammenfaßt und in Anſehung der Rechte, Befugniſſe ꝛc. ihrer Individuen an einander erhält und baut, dies Grundgeſetz heißt Conſtitution, es iſt von relativer Allgemeinheit. Nach den einem Volke eigenthümlichen Bedürfniſſen, Intereſſen, Fähigkeiten und Sitten iſt das Geſetz für das Volk und ſind alle daraus ſich ergebenden beſondern Geſetze verſchieden, beſonders modificirt und deßhalb heißt es: keine Conſtitution eines Volkes taugt, ſo trefflich ſie ſei für dies Volk, auch für das andere mit anderen Landesſitten ꝛc. Da aber iſt auch der Wille und Verſtand des Menſchen das Princip der Geſetzgebung, ſei es, daß ein einzelner hoch-

verständiger und willenskräftiger Mensch (Solon, Lykurg) die Gesetze gebe, oder sei es, daß die aus dem Volk gewählten Männer in einem Concil ꝛc. die Gesetze entwerfen — gleichviel — der menschliche Wille ist der Urheber des Gesetzes. Die Allgemeinheit ist eine beschränkte. So beschränkt kann sie nicht sein, wenn von dem Gesetz gedacht und gesagt wird: nicht der Mensch, sondern der göttliche Wille sei der Urheber der Gesetze — dann ist die Allgemeinheit die unbeschränkte, die absolute. Gott ist der Gott jedes Volkes. Eine Sittenlehre also kann nur eine göttliche Offenbarung sein, wenn die Gesetze, die ihr Inhalt sind, jenen Charakter der absoluten Allgemeinheit haben und folglich nicht blos wirklich hie und da, nun und dann, sondern allenthalben und immerdar. Aber diesen Charakter hat die christliche Sittenlehre, wie sie die Bibel giebt. Sie eignet sich für jedes Volk, obwohl aus dem israelitischen hervorgegangen, sie eignet sich für alle Welt, jedes Zeitalter. Das spricht Christus selbst aus durch den Befehl an seine Jünger Matth. 28, 18 u. 19. Darin liegt eine Hinweisung auf die Universalität des Gesetzes, wie er es gelehrt hat. β) Verordnungen sind wie Rathschläge abänderlich und damit zeigt sich an ihnen, als einem vorübergehenden Bestehen, keine Nothwendigkeit. Eben so veränderlich sind auch die von den Menschen ihnen selbst gegebenen Gesetze. Alle Nothwendigkeit also blos menschlicher Gesetze ist doch nur eine bedingte. Mit der wegfallenden Bedingung hebt sich die Nothwendigkeit selbst. Aber das Gesetz, dessen Grund und Quelle nicht des Menschen Verstand und Wille, sondern die Weisheit Gottes selbst und sein Wille ist, kann nicht veränderlich sein und seine Nothwendigkeit keine bedingte. Gott ist in seiner Weisheit ewig unveränderlich und Eins. Ist die christliche Sittenlehre in ihrem Ursprunge göttlich, nicht menschlich, so muß das an ihrem Inhalt sich zeigen, als einem unbedingt nothwendigen und unveränderlichen. Auf diese Unveränderlichkeit, auf das nothwendige Bestehen des christlichen Ge-

ſetzes weiſt auch Chriſtus ſelbſt hin Matth. 16, wo v. 13. ſeine Jünger von ihm gefragt werden: wer bin ich euch? und für wen halten mich die Menſchen? Petrus anwortet darauf: Du biſt der eingeborne Sohn Gottes; und darauf erwidert Chriſtus, Gottes Geiſt habe ihm das eingegeben — die Antwort kam nicht aus dem bloßen Juden, einem Individuum, „auf Dich, Kephas, will ich meine Gemeinde bauen.“ Wer iſt dieſe Gemeinde? Das Menſchengeſchlecht, wie es durch das Geſetz der Liebe und des Glaubens an den, der das Geſetz gegeben hat, in eine Gemeinde unſichtbarer Weiſe vereint wird und iſt. Die Gemeinde der ſittlichen und gottſeligen Menſchen aus jedem Volk, zu jeder Zeit, an jedem Ort iſt auf einem Felſen gegründet, der nicht Petrus iſt, ſondern das Geſetz, wie es ſeine Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Jedes Volk hat an ſeiner Conſtitution, wenn ihm eine ſolche geworden, allerdings ein hohes Gut, an ſeinem Geſetzbuch ꝛc. Die chriſtliche Sittenlehre iſt die magna charta der Menſchheit, die Conſtitution der Humanität. Jedes Volk, das durch ſeinen Charakter oder Conſtitution dieſen großen Charakter des Chriſtlichen verletzt, hat einen großen Misgriff gethan. Eine theologiſche Moral kann alſo nur eine bibliſche ſein, wenn ſie mit der Bibel jene Anerkenntniß theilt. Dazu aber iſt ſie beſonders ſeit der kritiſchen Philoſophie nicht geneigt. Eins der bedeutendſten Reſultate dieſer Philoſophie iſt nämlich das: „es ſteht nicht zu beweiſen, daß Gott der Urheber des Geſetzes für den Menſchen in der Freiheit ſeines Willens ſei; aber bewieſen kann werden und wird wirklich, daß der Menſch durch ſeine Vernunft ſich ſelbſt das Geſetz gebe für ſein freies Wollen.“ Dieſe Weiſe der Geſetzgebung aus der menſchlichen Vernunft und durch ſie ſelbſt iſt von Kant ſehr bedeutungsvoll mit dem Wort: „Autonomie“ bezeichnet; im Unterſchied von einer Heteronomie, wo der Wille und die Vernunft das Geſetz empfangen von einem andern, als er oder ſie ſelbſt. Allerdings läßt ſich das hören

und vertheidigen, wenn von einer Gesetzgebung für den Willen des Menschen aus natürlicher Erziehung oder der Natur selbst oder nach dem in ihr scheinbar Zufälligen die Rede ist, das wäre ein ἕτερόν τι, das Vernunftlose, Willenlose; so im Heidenthum (und nicht einmal bei dessen Gebildeten, auch den Heiden war ja ein Gesetz in's Herz geschrieben), man denke nur an die Auspicien, Haruspicien und Augurien der Römer, das ist Heteronomie. Die Unvernunft giebt da der Vernunft ein Gesetz. Dagegen die Kantische Bestimmung. Die Bibel aber erklärt bestimmt, daß das Gesetz ihr ein Göttliches sei. Ob es wahrhaft unmöglich sei zu beweisen, daß Gott den Menschen das Gesetz gegeben, daß er sich der Welt geoffenbart, das kann hier dahin gestellt bleiben. Dies unten im 3. Theil der Prolegomena. Hier ist nur der Gegenstand der Moral näher ins Auge zu fassen.

§. 5.

Die christliche als rein menschliche Sittenlehre.

Der Zusammenhang kann in Bezug auf das vorhin Gesagte kurz so gefaßt werden: Autonomie ist das Wesen der Sittlichkeit, Sitte ꝛc. Aber diese Autonomie kann ja wohl auch Theonomie sein und umgekehrt, warum die Theonomie zurückstoßen? Es verzichtet doch der Mensch auf die Prätension, daß er das Gesetz gegeben, wenn er nicht seine Einsicht der Vernunft mit seiner Ansicht verwechseln will.

Die Naturforschung, wenn es mit ihr um Wissenschaft zu thun ist — wissenschaftliche Physik, geht dahin, in der Natur nicht nur, was in ihr wahrzunehmen steht, zu begreifen, sondern auch vielmehr dahin, die Gesetze der willenlos wirkenden Kräfte, die darum Naturgesetze heißen, zu begreifen und zu wissen — die Wissenschaft von den Naturgesetzen zu sein. Diese Gesetze von den einfachen der Schwere, der mechanischen Bewegung, Fall der Körper u. s. w. an, bis zu den complicirte-

sten hin, also bis zu dem Gesetze der Organisation und des Lebens, diese Gesetze zu erkennen und so sich mit der Natur bis in ihr Innerstes vertraut zu machen, dazu hat er Verstand und Vernunft und gegenüber dieser Virtuosität liegt ihm die Natur offen dar. Was er durch seine Beobachtungen, Experienzen, Experimente ꝛc. entdeckt bis zu dem Gesetz, unter dem das Entdeckte steht, das macht er sich selbst offenbar, indem die Natur mit ihren Kraftäußerungen ihm dabei nur zu Hülfe kommet. Hat er jene Gesetze erkannt, ist er durch seine Bestrebungen zur Wissenschaft derselben gekommen, so weiß er auch, daß es für diese Wissenschaft keines Gottes bedarf, der sie ihm offenbarte, er selbst hat es gethan. Aber er weiß auch, daß nur willenlose, wenn auch lebendige Kräfte unter diesem Gesetze leben. So hoch daher im Urtheil das erkannte Gesetz der Natur gestellt werde, so wird doch dies Gesetz nicht heilig gehalten (dagegen der Apostel ὁ νόμος δίκαιος καὶ ἅγιος), mit seiner Forschung und wenn sie gelingt, mit der Erkenntniß der Naturgesetze selbst hat der Mensch Zwecke, die die seinigen sind und die er durch diese Erkenntniß zu erreichen sucht. Er selbst vermag nichts gegen das Naturgesetz und nichts über dasselbe, allein das Naturgesetz vermag auch nichts über ihn in seiner Vernunft und Willensfreiheit. Sehr hoch kann und wird er die Naturgesetze und die Natur selbst achten, aber selbst bei der tiefsten Erkenntniß der Natur wird er sie nicht verehren. Aber woher soll dem Vernünftigen der Respect kommen vor Gesetzen, die nur willenlos sind. Hierin liegt es, daß die Bibel keine Offenbarung ist der Naturgesetze. Die Natur mag sich der Mensch selbst offenbaren durch seine Kräfte. Aber das Gesetz für den Menschen als solchen, für das vernünftige Wesen, dessen Bewegung und Thätigkeit nicht lediglich durch Trieb, Neigung ꝛc. angeregt ist, also für den Menschen in der Freiheit seines Willens, hat eine ganz andere Beziehung auf ihn, wie das Gesetz für die willenlose Natur. Mit dem Be-

wußtſein des göttlichen Geſetzes kommt dem Menſchen das Gefühl der Achtung und kommt nun dazu auch nur die Ahnung in dem Menſchen davon, daß Natur und Freiheit von der Welt und den Menſchen über der Natur und in Gott gegründet ſind, kommt es zur Anerkennung eines weiſen Urhebers der Welt, ſo muß auch anerkannt werden, daß das Geſetz, das beſtimmend iſt für ſeine Liebe, Treue, Gott ſelbſt zum Urheber hat. Demnach ſteht wenigſtens zu ſagen, die Bibel gedenkt des Geſetzes für den Menſchen als des von Gott gegebenen und ihm offenbar gewordenen, weil es das Geſetz für die Vernunft und für die Freiheit ſeines Willens iſt. Eine Ethik als Wiſſenſchaft wird demnach wohl ihren Gegenſtand in der Bibel finden; aber eine Phyſik findet ihn nicht darin. Daher auch in ihr Aeßerungen vorkommen, die ſpäterer Nachforſchung nicht gemäß ſind, wie etwa Joſua's Befehl an die Sonne ſtill zu ſtehen ꝛc. Das nach §. 4. in bibliſcher Anerkenntniß von Gott dem Menſchen gegebene Geſetz wird ihm kund, indem dies Geſetz gelehrt wird. Iſt nun |dieſe Kundmachung des göttlichen Geſetzes ihm, ſeinem Inhalte und denen, die es geoffenbart bekommen, gemäß, ihrer Natur angemeſſen, dann iſt es das rein menſchlich geoffenbarte. Dieſe Lehre müßte demnach, daß ſie der Natur des Menſchen, ſeiner Vernunft und Freiheit ganz angemeſſen ſei, ſo beſchaffen ſein, daß, indem mittelſt ihrer der Menſch, der belehrt wird, zur Erkenntniß des Geſetzes kommt, zugleich im Geſetz ein ſolches anerkennen würde, das er ſich ſelbſt gegeben. Wird der Menſch über das göttliche Geſetz belehrt und überzeugt er ſich von ſeiner Göttlichkeit, dann iſt die Theonomie die Autonomie. Das von Gott gegebene iſt dann das zugleich von der Vernunft gegebene. Nicht jedes gegebene Geſetz wird auch gelehrt, ſo z. B. mit allen Civilgeſetzen, die ein Volk ſich ſelbſt giebt — promulgantur non docentur ſo auch das moſaiſche Geſetz auf den zwei ſteinernen Tafeln verkündet — dem gehorcht! Ihr wißt's nun — punctum! So

nicht mit der chriſtlichen Lehre — docetur lex, quae lata est, und hierin ſchon zeigt ſich das rein Menſchliche der chriſtlichen Lehre. Indem es gelehrt wird, darf es jeder prüfen, ſich von ſeinem Inhalt überzeugen, kann er es frei anerkennen und befolgen. Dies zeigt ſich beſonders auf folgende Weiſe:

a) Das von Gott gegebene Geſetz wird gelehrt, damit es von den Menſchen anerkannt werde und ſo iſt die Lehre des Geſetzes als ſeine Darſtellung ethiſch.

b) Damit, was von dem Geſetz verſchieden und in Anſehung des Geſetzes gleichgültig und überflüßig iſt, durch die Menſchen unterſchieden werden könne, werden in dieſer Lehre zugleich Kriterien angegeben von dem, was im Widerſpruch mit ihr. In dieſer Darſtellung, in welcher die Lehre Kriterien angiebt und Grundſätze der Belehrung deſſen, was vom Geſetze verſchieden iſt, iſt ſie kritiſch.

c) Die ganze Lehre für die Anerkennung und Belehrung (a. b.) bezweckt, indem der Menſch es weiß, deſſen Befolgung. In dieſer iſt die Darſtellung die praktiſche. Mithin iſt die chriſtliche als bibliſche Sittenlehre, eine rein menſchliche, indem ſie die rein ethiſche, kritiſche und praktiſche Belehrung iſt. Die Reflexion auf jeden dieſer Punkte hilft zur Vollendung des Begriffes eben von dieſer Lehre für die Humanität.

ad a) Das Ethiſche der Lehre angehend.

Eine Handlung, facinus α) die zwar dem Geſetz ganz gemäß vollbracht wird, aber ohne daß die Geſinnung des Handelnden aus dem Geſetz komme und mit ihm einſtimme, hat nur den Schein eines Sittlichen, iſt die ſogenannte blos legale Handlung, z. B. wenn der Schuldner dem Gläubiger ſeine Schuld abträgt, ſo iſt die Abtragung der Schuld eine dem Geſetz gemäße Handlung. Der Schuldner kann darüber Geſinnungen haben, welche er will. β) Eine dem Geſetz oder der Pflicht beſonders ganz angemeſſene Geſinnung, ein ſogenannter guter Wille, wobei es aber ſein Verbleiben hat, ohne daß er

Handlung wird, hat auch den Schein sittlich zu sein — der sogenannten Moralität fehlt die Realität. — Die biblische Lehre nun, wo sie vorkomme, in geschichtlichen Angaben, Parabeln, Gnomen, Sentenzen, Reden hat überall den Charakter der sittlichen Darstellung des Gesetzes, weil sie nie über der Gesinnung die Handlung und über der Handlung die Gesinnung vergißt, sie ist keine schwätzende Moral. γ) Kommt dabei der in Betracht, der das Gesetz oder die Pflicht lehrt, das Organ der Lehre, — irgend ein Mensch. Es kann sein, daß er der Lehrende Pflicht, Recht, die beidem angemessene Handlung in ihrer Angemessenheit lehre oder darstelle und zugleich, daß er die der Handlung angemessene Gesinnung nicht vergesse, aber auch, daß er nicht in seinen Handlungen eine Uebereinstimmung mit dem Gesetz oder in seinen gesetzmäßigen Gesinnungen eine Bethätigung bewähre, es kann sein, daß es heißt: höret auf meine Worte, aber seht nicht auf meine Werke! Daher der paradoxe Satz, daß es darauf ankomme, wer eine moralische Wahrheit ausspreche, ob der Ehrliche oder Verrufene. Was der Heuchler spricht, wäre es auch wahr, ist doch, weil ein solcher es ist, der es sagt, — unwahr, d. h. die Lehre habe nicht den Charakter des Ethischen. Im N. T. ist es Christus selbst 1) der das Gesetz, das er giebt, nicht *blos giebt*, sondern auch *lehrt*. Er in seiner göttlichen Machtvollkommenheit, er als der Sohn Gottes ist der Gesetzgeber cf. §. 4. „Ich und der Vater sind Eins," „auf einen Felsen will ich meine Gemeinde bauen," und eben er in seiner menschlichen Natur ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ist der Lehrer zugleich des Gesetzes. Christus der Mensch, Lehrer des Gesetzes war ein Mitglied des israelitischen Staates, von Geburt ein Jude, aber dies Volk hatte von Moses her seine Gesetze, und vom Oberhaupt her das Gesetz der Beschneidung. Treue gegen das Gesetz war die Bedingung ihres Bürgerrechts, — daß Christus unter dem Gesetz stand, darüber cf. Gal. 3, 4, 5; Phil. 2, 5. 9. Der aber ist ein selbst-

ständiger, redlicher und tadelloser Bürger, der die Gesetze seines Volks und Vaterlandes, wie sie bestehen, anerkennt und erfüllt. Unter den alttestamentlichen Statuten und Gesetzen sind manche, die für uns (Beschneidung, Fasten, Gang nach Jerusalem) keine Geltung mehr haben. Christus erkennt sie an, geht nach Jerusalem, hält die Fasten mit. Sein Leben in dieser Beziehung ist ein durchaus unbescholtenes, er beruft sich auch selbst darauf, Joh. 8, 46; 1 Petri 2, 22 u. 23. cf. Joh. 1. u. f. f. „Du bist ein wahrer Israelit" konnte von Jesus noch in eminenterm Sinne gesagt werden. Aber diese Befolgung des Gesetzes ist bei Jesus nicht ängstliches Streben nach der Menschen Wohlgefallen — wie die Pharisäer Luc. 11, 37—54.

2) Seine Jünger. Für sie ist er der christliche Lehrer und durch sie auch für die Andern. Aber sie waren Alle auch Israeliten und hielten strenge an den Gesetzen ihres Volkes, sie waren beinahe Zeloten in der strengen Haltung des Gesetzes. Auch findet sich in der ganzen Apostelgeschichte kein Faktum, daß einer oder der andere Jünger von seinen Mitjüngern oder Christus eines Vergehens bezüchtigt worden sei, dagegen wenigstens eine Angabe von ihrer Strenge: Act. 11, 8. Der Mosaismus unterschied die Heiden scharf von den Juden. So wenig wie ihr Meister stellen sich die Jünger factisch oder lehrend dem Gesetze ihres Volkes gegenüber. Ihre Achtung vor dem Gesetze ist noch immer die nämliche. Eben so achten sie die Institute des Heidenthums, muntern nicht die heidnischen Sclaven auf, ihr Joch wegzuwerfen, sondern verhalten sich auch hier, wie überall gesetzlich, nicht revolutionär. Was fallen mußte, fiel von selbst, ohne daß das Evangelium direkt und förmlich es angriff. 3) Die Lehre selbst wird der Welt mitgetheilt durch Christus und seine Jünger, und in ihr von ihnen an die Juden, dann auch an jedes andere Volk gebracht. Aber in der Welt damals, wie noch jetzt, bestand neben dem Edlen das ganz Gemeine und Niederträchtige des Neides, der Habsucht u. s. w.

Eben so auch das Böse überhaupt, vermischt mit dem Guten, und jenes hatte sogar ein Bestehen durch Gesetze, z. E. die Sclaverei bei den Griechen neben der Volksfreiheit. Diese Schlechtigkeit der Welt, besonders wo sie durch Gesetze bestimmt war, wurde durch die christliche Lehre nicht direct angegriffen, sie wollte die Freiheit den Menschen nicht aufzwingen. Aber in ihrer göttlichen Ursprünglichkeit enthält die christliche Sittenlehre die Keime zu der allmäligen Vernichtung dieses Unrechts. Sie wollte reformiren, umbilden, nicht umwälzen und revolutioniren, und so trägt diese Lehre in sich selbst den humanen Charakter, der der rein ethische ist. Daher auch von unbefangenen Männern die christliche Moral so hoch geachtet wird, mögen diese Männer Voltaires sogar und Rousseaus gewesen sein. Die Beschaffenheit seiner Lehre bezeichnet Christus selbst auf eine gemein faßliche Weise durch Parabeln, Matth. 13, 2—52. So ist die christliche Lehre, weil ethische Lehre, ohne Prahlerei wirksam gewesen zur Umbildung der Völker für die sittliche Freiheit d. h. die Freiheit in der Sphäre der Nothwendigkeit, die Freiheit unter dem Gesetz. Freiheit von der Sclaverei und die Monogamie sind schöne Blüthen des Christenthums. Diese Wirksamkeit der Lehre in der Stille hat ihren Grund in ihrem göttlichen Ursprung, wie Gott selbst in der Naturwelt ohne Wunder, ohne Zerstörung wirkt, so auch seine Lehre nicht auf muhammedanische Weise. Dies Göttliche der Lehre hält Jesus, ehe er sie in die Welt sendet, seinen Jüngern vor cf. Matth. 10, 17—24. Opposition fanden die Jünger überall, ohne daß sie angreifende Jacobiner waren, überall Verfolgung.

ad. b. Eine Anstalt, die getroffen wird, auch eine Lehre, die ausgedacht ist und vorgebracht wird, die sich nicht recht sicher weiß, wird alles aufbieten, eine Beurtheilung ihrer selbst zu verhüten, damit sie in der Kritik nicht zu kurz komme. Ist es eine Lehre, die sich etwa selbst für die allein wahre hält oder die

von ihren Bekennern dafür gehalten wird, obſchon ſie auch nicht eben die beſte ſei, und ſich nicht ganz ſicher weiß, ſo wird ſie nichts weniger wünſchen, als die Kritik. Die chriſtliche Lehre ſcheut nicht nur nicht die Kritik ihrer ſelbſt, ſondern fordert auch zu ihrer Kritik auf, ſo ſicher iſt ſie ihrer ſelbſt. Die Aufforderung ſchränkt ſich jedoch nicht blos auf ſie ein, ſondern auch auf alles Andere, gleichſam als ſage die Lehre: Prüfe mich, wie ich's meine, aber forſche auch und prüfe wie Du's meinſt. Jene Aufforderung cf. 1 Theſſ. 5, 21. *πάντα δοκιμάζετε; — πάντα* ſchließt ein Chriſti Lehre, kurz und gut: Alles! Darin aber liegt mit Bezug auf die Lehre, die Gegenſtand der Kritik werde, daß der Menſch zur ſittlichen Selbſtſtändigkeit nur gelangen könne, indem er ſich ſelbſt überzeuge und vorher prüfe. Es iſt Aufforderung zur ſchrankenloſen Geiſtesfreiheit. Aber die Prüfung hat einen poſitiven Zweck, es gilt mit ihr nicht die Prüfung ſelbſt, nicht die Freude an der Kritik, in welcher der Menſch Witz, Scharfſinn ꝛc. bewähren kann, aber ſolche Freude macht ihn nicht frei, ſondern nur zum Sclaven ſeines Witzes ꝛc. vielmehr der Zweck iſt ein poſitiver: *τὸ καλὸν κατέχετε.* Dies iſt das ethiſch Schöne, ewig Gute und Wahre. Das Kriterium des ethiſch Wahren und Guten bei, vor oder nach der Prüfung iſt daſſelbe: Daß das Wahre und Gute eine innere, unbedingte, unverwüſtliche Nothwendigkeit hat, mithin daß das Gute den Willen und die Freiheit des Menſchen im Denken und Wirken durch ſeine innere Nothwendigkeit beſtimmen kann — ſo iſt ſein Denken nicht Phantaſie, ſeine Freiheit nicht Ausgelaſſenheit; er hat an der Nothwendigkeit des Wahren einen feſten Führer. Mit Bezug nun auf das Kritiſche der Lehre überhaupt iſt das Zufällige und Arbiträre zu unterſcheiden von dem Nothwendigen und wahrhaft Freien. Dies Zufällige oder Beliebige könnte wohl auch in der bibliſchen Lehre vom Geſetz, Sitte und Recht vorkommen, wie dies in der Welt ſo iſt. Die Lehre fordert den Men-

schen auf, daß er in ihr forsche, ob in ihr das Zufällige und Beliebige obwalte. Wie in der Lehre, so kommt auch in der Welt neben dem Nothwendigen jenes Zufällige vor, dies soll man ausscheiden und nur an das Nothwendige sich halten. Kritisch ist demnach die christliche Sittenlehre nicht darin, daß sie eine Aufmunterung gebe, in der Schlechtigkeit der Welt herumzusuchen und seine Freude daran zu haben, Kirchenväter und Bischöfe, die Bibel selbst herunterzuziehen und das Fanatische, Unedle herauszuhäkeln; solche Kritik fördert das Gute nicht und ist selbstgefällig. Im Allgemeinen ist jene Prüfung eine dreifache.

1) Die des religiösen Verhaltens der Menschen überhaupt. In der polytheistischen Religion, und diese war früher als die monotheistische, war bei Entstehung des Christenthums das sittliche Verhalten der Menschen durch die Religion selbst ein sehr verkümmertes und mitunter gar kein sittliches, sondern gerade das positive Gegentheil desselben. Der Apostel Paulus in Athen macht die Zuhörer auf den Einen Gott aufmerksam und welches Verhalten dem Menschen zieme, wenn er diesen anerkenne in seiner Gerechtigkeit ꝛc. cf. Act. 17, 23—30. Wie tief die Heiden bei ihrem Götzendienst unter das Sittliche heruntergesunken, sagt der Apostel stark Röm. 1, 18—32. Das Arbiträre und Zufällige ist gewichen durch die christliche Sittenlehre, kraft derer der hochstehende Polytheismus selbst der Griechen fallen mußte. Hier hat die christliche Lehre kritisch gewirkt. Auch im mosaischen Monotheismus, der die Gräuel des Heidenthums nicht hatte, aber neben seinem reinen Sittengesetz eine Menge von Statuten und Ritualien. Das Christenthum hat dies abgeschieden, und so ist auch hierin der Mosaismus durch die Kritik der christlichen Sittenlehre gefallen. Um das religiöse Verhalten im Judenthume stehts besser, denn dies hat zu seiner ersten Anerkenntniß die nicht nur von dem einzigen Gott, sondern auch von seiner Heiligkeit, Weisheit und Güte. Da-

mit iſt alle Begierde des Heidenthums ausgeſchloſſen. Von dieſem Heiligen kommt das Geſetz für die Menſchen, es aber iſt großartig im reinen ſittlichen Gehalt, gegeben auf den ſogenannten zwei Tafeln und rein und vollſtändig zuſammengefaßt, doch in mehreren einzelnen Stellen des Pentateuchs 3. Moſ. 19, 18; 5. Moſ. 6, 10; 30. Aus dieſen Stellen ſpricht Chriſtus Matth. 22, 37—40 den Inhalt des Geſetzes kurz ſo aus. Liebe Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen und deinen Nächſten, wie dich ſelbſt. Dieſe Liebe iſt von allem Arbiträren und Imaginären frei. Aber jenes Geſetz in ſeinem grandioſen Charakter iſt gleichwohl mit Satzungen, Ceremonien, Opfern und ſonſtigen Ritualien verknüpft. Dieſe alle ſind das Zufällige an dem Geſetz, als dem ewig Nothwendigen, das Arbiträre an ihm, dem Unveränderlichen. Die beſonderen Umſtände und Bedingungen der Exiſtenz der Iſraeliten führten jene Satzungen herbei, abgeſehen alſo vom Iſraelitiſchen Volk verlieren dieſe Satzungen ihren Werth. Aber wie die neuteſtamentliche Lehre das Geſetz darſtellt, gilt es nicht jedem Volk, jedem Menſchen? Den Unterſchied macht ſchon der altteſtamentliche Lehrer als Sänger oder Prophet, der Pſalmiſt Pſ. 51, 18. So ſtellt ſich durch das enge Band zwiſchen dem Geſetz in ſeiner Nothwendigkeit und zwiſchen dieſen Statuten in ihrer Zufälligkeit doch jenes mit dieſem ſo verknüpft dar, daß der Menſch meint, er habe dem Geſetz genug gethan, wenn er nur dem ganzen Ritual treu geblieben ſei. Dieß iſt eine ſittliche Engherzigkeit, von der das N. T. befreit, unterſcheidend das Nothwendige vom Unweſentlichen. Röm. 7, 6. Gal. 2, 19; 3, 24. Unter allen jenen ſtatutariſchen Beſtimmungen heben ſich zwei beſonders heraus, an denen zu erſehen ſteht, wie die N. Teſtamentl. Lehre ſcharf unterſcheidet, ſelbſt urtheilt und jene Beſtimmungen als außerweſentliche betrachtet. Das religiöſe Verhalten des Menſchen nämlich geht durch alle Momente ſeines Lebens hindurch, es iſt daſſelbe ein täglicher Gottesdienſt, vorausge-

ſetzt, daß der Menſch nicht Heide ſei, dienend bald dieſem bald jenem Gotte. Aber jenes Verhalten iſt nicht iſolirt, das Einzelne, ſondern ein gemeinſames (in der Gemeinde). Dann kann es nur Statt finden, indem die einzelnen zu einer beſtimmten Zeit ſich verſammeln. Nach den moſaiſchen Statuten war dieſe Zeit jeder ſiebente Tag, als der, an dem der Weltſchöpfer ſelbſt geruht habe — der Sabbath. Er war der der gemeinſamen Jehovahverehrung geweihte, an dieſem ruhte das Volk von allen Geſchäften. So war jeder Sabbath und jedes andere Feſt eine heilige Zeit für das iſraelitiſche Volk. Aber die Zeit iſt weder heilig noch unheilig, und keine iſt qua Zeitmoment viel werth. Chriſtus, ein Iſraelit, bequemt ſich ſeiner Volksſitte, macht auch die Sabbathsfeier mit, nicht als ſei ſie etwas Verdienſtliches oder Sittliches. Am Sabbath ein gutes Werk zu verrichten, erklärt er für recht gegen die ſtrengen Phariſäer, ſo Matth. 11, 11 ꝛc. Seine Lehre enthält das, daß die Zeit richtig von den Menſchen gewürdigt werden kann, und hiermit auch das, daß die Menſchen aufhören können, auf einen beſondern Zeitabſchnitt einen beſondern Werth zu legen, wie wenn die Feier deſſelben etwas Sittliches ſei. cf. Marc. 2, 27 ꝛc. Des Menſchen Sohn iſt Herr auch über den Sabbath. Der Jude iſt Sclave ſeines Sabbaths. Im Chriſtenthum kann dieſe Strenge auch ſein, aber das iſt dann der Pedantismus des religiöſen Verhaltens, an dem die Religion nicht Schuld iſt (die pedantiſche Sonntagsfeier der Engländer). Nach dem jüdiſchen Kanon müßten wir den Sonnabend feiern als den jüdiſchen Sabbath, unſer Sonntag iſt die Folge der Freiheit der chriſtlichen Lehre — eine angemeſſene Zeit zu nehmen für den gemeinſamen Gottesdienſt. Die Franzoſen nahmen dafür in der Revolution den zehnten Tag nach ihrer Decaden-Eintheilung. Das andere Inſtitut geht den Ort an, wo eine Gemeinde ſich verſammelt zu jenem Zweck, daß ihr Verhalten gemeinſam religiös ſei. Dieſer Ort iſt nun im A. T. noch

vor Moſes Stiftshütte doch ſchon keinesweges gleichgültig geweſen. Mit dem Bau des Jeruſal. Tempels iſt der Tempel der heilige Ort der Anbetung, den jeder Iſraelit jährlich beſuchen muß. Die Juden in Samaria hatten ihr Garizim. Zu Jeſu Zeit ein Streit über den Ort der Verehrung. Joh. 4, 21—24: Die Zeit iſt nahe, wo man weder zu Jeruſalem, noch zu Garizim Gott dienen wird. Damit erklärt Chriſtus die Gleichgültigkeit gegen ſolche heilige Stätten.

2) Iſt zu reflectiren auf das ſociale Verhalten der Menſchen. Das Sociale wäre zunächſt das der Familienglieder zu einander. Sie als Brüder und Schweſtern ſind einander coordinirt und ihren Eltern ſubordinirt, dieſe ſind einander coordinirt (der Mann iſt nicht der Herr der Frau). Es iſt alſo eine Ungleichheit da, eben der Subordination. Die verſchiedenen Stände eines Volkes ſind auch einander coordinirt und als Glieder des ganzen Volkes ſubordinirt dem Volke. Im Verhältniß der Stände zum Volk iſt alſo auch eine Ungleichheit. Die einzelnen Individuen eines Volkes, aus welchem Stande auch immer, ſind von einander verſchieden, phyſiſch, intellectuell, moraliſch — auf jenem Unterſchied nun durch die Familie, Volk, Stände hindurch und auf dem Unterſchied eines Volkes zum andern kann eine Sittenlehre Wurzel ſchlagen; ſo das indiſche Kaſtenweſen. Die neuteſtamentliche Sittenlehre aber, jene Unterſchiede anerkennend und auf ihre Beurtheilung hinweiſend, hebt die Gleichheit heraus bei allen dieſen Unterſchieden Act. 10, 35. ꝛc. Matth. 18, 1—4. 19, 30. Luc. 13, 29. ꝛc. Dies ſind Worte aus dem Hauſe des Vaters. Der Unterſchied unter den Menſchen, in Anſehung deſſen ſie einander ungleich ſind, widerſtreitet entweder dem einem jeden angebornen Rechte, und dann iſt die Ungleichheit unmoraliſch, oder er iſt wenigſtens dieſem Rechte nicht zuwider, ſondern beſteht, obſchon zufälliger Weiſe, neben ihm dem Weſentlichen. In jenem Falle des Widerſtreites iſt die neuteſtamentliche Sittenlehre

wenigstens indirect gegen den Unterschied und die Ungleichheit gerichtet und geht darauf, daß der Unterschied vielmehr zu Grunde gehe. So widerstreitet z. E. das jenem Rechte jedes Menschen, daß die Kinder das Eigenthum des Vaters und nicht viel besser als seine Knechte sind (so bei den Patriarchen und noch jetzt bei patriarchalischen Verfassungen). Eben dem widerstreitet auch bei der Coordination der Kinder das Recht der Primogenitur diesem Rechte. Dies ist nichts als Sclaverei, die den Menschen zu einem Eigenthum, einer Sache macht, ihn um seine Personalität bringt. Solche Unterschiede sind unmenschlich, daher arbeitet ihnen die biblische Lehre entgegen bis auf das Feudalwesen und die Leibeigenschaft. Aber wo der andere Fall ist, wo der Unterschied jenem Rechte nicht widerspricht, läßt ihn die christliche Lehre bestehen, geht sie gegen ihn weder direct noch indirect an, obwohl es einen Unterschied macht im socialen Verhalten. Die genannten Bestimmungen dieser Ungleichheit, Obrigkeit und Bürger, Reiche und Arme, Gelehrte und Ungelehrte sind solche Unterschiede und in ihnen sind die Menschen einander ungleich. Aber diese Unterschiede sind zugleich Bedingungen, ohne welche die Civilisation, Cultur intellectueller und moralischer Art nicht zu befördern ist, und haben durch das, dessen Bedingungen sie sind, einen relativen Werth. Nur wo diese Dinge als Bedingungen für sich gelten sollen, da begründen sie einen Unterschied, der nichtig, leer und eitel ist, und die christliche Lehre giebt Hindeutung zur Anerkenntniß jener Nichtigkeit. Auch zeigt sich im socialen Leben der Menschen, wie es ein durch die christliche Lehre gebildetes ist, jene Nichtigkeit und die völlige Gleichheit Aller da, wo sie sich versammeln zu gemeinsamer Verehrung Gottes, in der Kirche.

3) Das persönliche Verhalten eines jeden Einzelnen zu ihm selbst. Jenes Verhalten des Einzelnen zu ihm, geht unmittelbar seinen Leib und sein Leben und dessen Bedürfnisse an. In diesem Verhalten ist er auf das ihm Angenehme und

auf das ihm Nützliche bedacht. Sein Streben geht dahin, natürlicher Weise an sich Freude zu erleben und wo möglich seiner sich zu erfreuen durch das ganze Leben. Aber eben jenes persönliche Verhalten ist auch das zu ihm in seiner Intellectualität, Persönlichkeit, nicht blos in seiner Individualität, und so sich verhaltend zu ihm selbst in Ansehung seiner selbst hat er Pflichten gegen sich, er mag sie anerkennen oder nicht. Sie sind in seinem Verhalten zu ihm das Nothwendige, Wesentliche. Jenes aber, Lebensgenuß, Gesundheit nur als Bedingungen der Persönlichkeit sind das rein Außerwesentliche, Nichtige. Dies wird durch die christliche Sittenlehre wohl unterschieden und sie ist darin kritisch, so Christus selbst Matth. 6. 25—32. „Macht's nicht wie die Heiden, die für den Leib und das Leben sorgen, strebt zuerst nach dem, was oben ist." Jenes Bedingende für den Menschen in seiner geistigen Natur wird daher von der christlichen Lehre auch als Nebensache betrachtet. Die ganze Moral als die biblische, beschäftigt sich am wenigsten damit, nur eine Bitte: „gieb uns heute unser täglich Brod." Achtet man auf den Unterschied zwischen dem Guten und dem blos Nützlichen, so ist zu sagen: ein Verhalten des Menschen zu ihm selbst betreffend, weist ihn die christliche Lehre darauf hin, seine Freude an ihm selbst zu haben, aber nur im Guten, nicht aber stets in sich selbst sich zu bespiegeln in seinem Glück. Aber wo der Mensch eben noch in seiner Entwickelungsperiode auf der Stufe der Sinnlichkeit steht und das Geistige höchstens ahnet, ist sein Verhalten zu ihm selbst nur auf das Aeußerliche gerichtet. Das Gangesbad, weiße Kleider sind solche unwesentliche Statute, eben so das muhammedanische Weinverbot. cf. Matth. 15, 2—28: Gespräch Christi mit den Phatisäern.

ad. c. Auf der Anerkennung des Gesetzes, wie dasselbe als das göttliche das rein menschliche Gesetz ist unter a, und mit der Prüfung und Beurtheilung dessen, was auf dieses Ge-

setz harmonirend oder widerstreitend sich bezieht unter b, ist es nun abgesehen von der christlichen Lehre selbst, zunächst zwar auf die Erkenntniß des Gesetzes, aber diese Erkenntniß ist, obwohl es darauf abgesehen ist von ihr, ihr doch nicht Zweck, sondern nur Mittel. Um's Wollen, Vollbringen und die That handelt es sich. Wohl darf gesagt werden, die neutestamentliche Sittenlehre sei durch und durch praktisch. Jacobi 1, 22—27. Seid nicht blos Hörer des Wortes, sondern seid Thäter desselben. Der ganze Brief dieses Apostels hebt besonders das Praktische hervor „der Glaube ohne Werke ist todt." Daher denn auch überhaupt die neutestamentliche Lehrart im Gespräche, Gnomen, Sentenzen, Parabeln, Gleichnissen, Beispielen, durch die alle dem Hörenden die Wahrheit unmittelbar dargestellt ist. Aber diese Praxis der Lehre für die Hörenden schließt doch die Theorie nicht aus, obwohl die Lehre selbst auf keine Theorie sich einläßt. Mit der Theorie im Erforschen des Grundes sittlicher Wahrheit, im systematischen Entwickeln und in der vollendeten Darstellung derselben ist es gerade auf's Begreifen abgesehen, nicht auf's Wollen und Thun. Aber ihren höchsten Werth hat doch die Theorie nur in der Praxis, die auf sie folgen soll. Der Theorie versagt sich diese Lehre nicht, obwohl sie selbst im Praktischen sich hält. Sie verbietet nirgends den Zweifel an ihr selbst, an irgend einer Wahrheit oder an dem, was überhaupt für Wahrheit gilt. Schon in dem Gestatten einer Skepsis, schon darin läßt sie die Kritik zu. Kommts zum Zweifel z. E. nur daran, ob das von Christo den Menschen verkündete Gesetz allein die menschliche Vernunft zu seinem Princip habe oder ob es das göttliche sei — so entsteht der Zweifel, es geht aus der Praxis in die Theorie, dem widersetzt sich die Lehre nicht, sie kann es geschehen lassen, daß sie skeptisch, theoretisch, speculativ, transcendentalkritisch untersucht werde. Zeloten können gegen eine Theorie protestiren, die christliche Lehre protestirt nicht. Eine sich wohl verstehende

Theorie weiß auch, daß ihr Ziel, die Praxis, überſchätzt wurde, die Theorie unter Kant; oft auch nicht geſchätzt.

Anmerk. Reſultat von §. 4 u. 5: die vor- neben- und nachchriſtliche Sittenlehre hat mit der chriſtlichen die Unterſcheidung des Göttlichen und Menſchlichen im Geſetz gemein, aber jener iſt eigen, daß ſie dieſen Unterſchied und ſolchermaßen beide Momente auseinander hält, wie, wenn Göttliches und Menſchliches nicht in engem Verhältniß mit einander ſtehen könnte, wie wenn Beides ewig geſchieden ſei. In dieſer Eigenheit der nichtchriſtlichen Lehre herrſcht die Vorſtellung vor, daß Gott oder irgend ein Gott das Geſetz gebe, der Menſch daſſelbe nur empfange, entweder um es Andern zu geben oder um es mit ihnen zu befolgen. Er, Gott oder ein Gott iſt und bleibt dabei mit ſeinem Willen, ſeinem ganzen Weſen jenſeits der Menſchheit, im Olymp, Himmel. Aus dieſem Jenſeits geht er nicht heraus in das Dieſſeits, er bleibt der Unerforſchliche. Dagegen iſt das Eigene auf Seiten der neuteſtamentlichen Sittenlehre, daß jener Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen, ſo beſtimmt er gemacht wird, doch nicht fixirt wird, ſondern Göttliches und Menſchliches trotz des Unterſchiedes in ihrer Identität gefaßt werden. Das Göttliche iſt im Menſchlichen, das Menſchliche im Göttlichen, das Dieſſeits iſt ſo das Jenſeits. Beides — Göttliches und Menſchliches werden aber dadurch nicht confundirt, ſondern cf. §. 4. Das Geſetz der ewige Wille Gottes, indem ein dem Menſchen von ihm gegebenes, iſt nicht blos ein von ihm empfangenes, ſondern indem es Gott giebt, giebt es der Menſch zugleich ſich ſelbſt. Es bleibt alſo in dieſer Einheit des Göttlichen und Menſchlichen bei dem Unterſchiede beider dem Menſchen Gott nicht fremd, Gott iſt keine unbekannte Größe in der chriſtlichen Lehre, dies iſt das der chriſtlichen Sittenlehre Eigene.

§. 6.

Eigenthümlichkeit der N. Teſtamentl. Sittenlehre mit Bezug auf das zugleich göttliche und menſchliche Geſetz beim Unterſchiede beider des Göttlichen und Menſchlichen von einander.

Es iſt, gleichnißweiſe von ihr zu reden, dieſer Unterſchied ähnlich dem zwiſchen Leib und Seele, die, ſo beſtimmt beide ſich von einander unterſcheiden mögen, doch mit einander vereint, und in dieſer Einheit das Leben ſind; das Beleibte iſt beſeelt, das Beſeelte iſt beleibt, und doch iſt Leib nicht Seele, und Seele nicht Leib. Sie nämlich iſt zu betrachten, dieſe Eigenthümlichkeit

a. Im Allgemeinen. Dabei ſind folgende Hauptmomente in Erwägung zu ziehen:

1) Das Geſetz für den Willen enthält die Möglichkeit, daß es ignorirt, verkannt und verletzt werde. Dadurch unterſcheidet es ſich ſehr beſtimmt vom Geſetz für die Natur, für die willenloſe Macht, wie ſie in der Natur wirkſam iſt. Dieſe Macht kann ihr Geſetz weder anerkennen noch ignoriren, denn indem die willenloſe, iſt ſie auch die gedankenloſe, eben ſo wenig kann ſie es verletzen. Das Naturgeſetz alſo hat jene Möglichkeit nicht an ihm ſelbſt, aber das Sittengeſetz. Wird das Naturgeſetz ignorirt oder verkannt, ſo geſchieht dies von dem Menſchen, deſſen Macht die freie Willenskraft und Vernunft iſt, und ſo auch, wenn das Naturgeſetz verletzt wird, z. E. als Geſetz des animaliſchen Lebens, ſo geſchieht es vom Menſchen, der da will. Unter den Thieren giebt es keine Selbſtmörder. — Das Geſetz des Lebens waltet über dem Thier, das willenlos iſt. Die chriſtliche Lehre nun leitet dahin, daß das Geſetz für den Willen verkannt oder gewußt werden kann als ein ſolches, das jene Möglichkeit der Verkennung ꝛc. an ſich ſelbſt habe oder enthalte. Aber dahin leitet ja auch eine nichtchriſtliche und nichtbibliſche Sittenlehre: die der griechiſchen und ſpätern Philoſophie. Alſo worin beſteht hier das der chriſtlichen Sit-

tenlehre. Eigene? Diese Hinleitung hätte sie ja gemein mit andern. Ihr Eigenes aber ist folgendes: wo der Mensch sich und einer dem andern, sei es unter der Autorität Gottes und der Vernunft, Gesetze giebt, sucht er, so weit er kann, es unmöglich zu machen, daß sie verkannt und verletzt werden, wohl ahnend, daß jedes Gesetz für den Willen jene Möglichkeit des Verletzens und Verkennens enthalte. Ihr strebt er zu begegnen, durch Nöthigung für die Andern, es anzuerkennen und zu befolgen. Ja es wird wohl gar zur Vollkommenheit einer menschlichen Gesetzgebung gezählt, wenn jedes Gesetz alle Fälle erschöpft und Alle zwingt, es zu erfüllen. Aber die christliche hat das Eigene, dem Willen des Menschen keine Art des Zwanges anzuthun, sie beschränkt seine Freiheit so wenig, daß sie ihn gerade frei macht, sie läßt die Möglichkeit des Verkennens zu. Das christlich biblisch dargestellte Gesetz verhindert nicht jene Verkennung oder Verletzung desselben, wie wenn es aus seiner eigenen göttlichen Natur dem Menschen einen freien Spielraum lasse. Das sieht sehr republikanisch aus! Ja, das Reich Gottes ist keine Despotie, stellt keine Spione und Laurer auf, wie der Tyrann ꝛc.! Das christliche Gesetz zwingt eben so wenig zur Freiheit als es zum Gehorsam zwingt. Was durch das Gesetz aus dem Menschen werden kann, dazu macht er sich durch es selbst, und das Gesetz in jener Möglichkeit der Verletzung will so zu sagen selbst, daß er, was er werde, daß er, was er habe, durch sich selbst erreicht.

2) Aber eben so enthält das Gesetz für den Willen die Möglichkeit der Anerkennung und Vollziehung. Diese ist jener unter 1. angedeuteten ganz gleich. Aber durch die Möglichkeit der Befolgung bezieht sich das Gesetz für den Willen *positiv* auf die Freiheit des Willens. Durch jene Möglichkeit des Verkennens bezieht es sich nur *negativ* auf diese Freiheit. Als Gesetz, obzwar für den freien Willen, nicht für die willenlose Natur, hat es zu seiner Wesenheit die Nothwendigkeit,

Was gesetzlich ist, was durch ein Gesetz bestimmt wird, ist eo ipso ein Nothwendiges. Nun findet sich wohl ziemlich verbreitet die Vorstellung von der Freiheit, daß sie darin bestehe, zu wollen und zu thun, was beliebt. „Frei ist der, der thun kann, was er will" ist oft zu hören. Aber die Freiheit des Menschen, zu thun, was er nur wollen mag, ist nicht Freiheit des Willens, sondern nur Willkühr, das arbitrium. Und zu thun, thun zu können, was dem Menschen einfällt, das wahrlich giebt keinen Beweis seiner Freiheit. Der Vogel in der Luft, der Vagabond ist eo ipso nicht frei, der Mensch auf Erden, der unter keinem Gesetz ist, ist doch ein Vagabond, frei wie der Vogel in der Luft. Nicht der ist frei, der thut, was er will, sondern der ist frei, der thun will, was er muß. Da steht aber die Freiheit in der Sphäre der Nothwendigkeit, außer derselben ist sie schwankende Willkühr. Kommt es mit dem Menschen dahin, daß er beschließt und thut, was er muß, aber so, daß ihn die Nothwendigkeit nicht nöthigt, so ist er in diesem Wollen wahrhaft frei. Das Nothwendige wollen und nicht unmittelbar, weil es das Nothwendige ist, sondern weil es als Nothwendiges gewollt wird, das Nothwendige vollbringen, das Gesetz mit Liebe erfüllen und in der Liebe ist Freiheit. Die biblische Lehre nun hat das Eigene, daß sie das Gesetz für die Erkenntniß und Befolgung desselben so darstellt, daß sie in der Darstellung selbst die Liebe des Gesetzes und dessen, der es darstellt, zeigt. Die Lehre selbst als diese Darstellung ist durch das ganze N. T. hindurch im hohen Ernst gehalten. Aber so viel Ernst darin waltet, so ist sie doch nicht schnöde, spröde gegeben mit dem Ernst eines Stoikers etwa und so abschreckend. Die Lehre mithin in dieser ihrer Eigenthümlichkeit, daß das Gesetz selbst als ein solches dargestellt wird, das die Nothwendigkeit ausspricht, ohne den, an den es gebracht wird, zu nöthigen, daß er es anerkenne. Das Nothwendige ist ohne Nöthigung gelehrt. Endlich

3) Wenn das Gesetz ignorirt, vernachläßigt, verkannt und verletzt worden ist von dem Menschen, so enthält doch die christliche Lehre von ihm zugleich eine Hinweisung auf die Möglichkeit, die das Gesetz an ihm selbst hat, daß der, der es verletzt hat, zu ihm zurückkehre, daß er diese Anerkennung rein aus sich selbst hervorbringe. Das Gesetz, Gott nimmt die Sünder an, so ungeheuer das Verbrechen war. Diese Möglichkeit des Gesetzes ist seine eigene Versöhnlichkeit mit dem Menschen. Der beleidigte Mensch wendet sich oft weg vom Beleidiger, wenn letzterer auch die Hand der Versöhnung bietet; nicht so das Gesetz. Mit der Anerkennung der Heiligkeit des Gesetzes ist das Gesetz versöhnt. Diese Eigenthümlichkeit in jenen drei Puncten, das Allgemeine betreffend, ist zu bezeichnen als die Liebe, die das Gesetz in sich selbst enthält — das Gesetz ist unendlich liebreich. So liebend wie das christliche Gesetz ist kein anderes Gesetz — kein Mensch.

b. Betrachtung desselben im Besondern.

Für sie ist zu unterscheiden:

α) der Inhalt, den die Lehre und

β) die Form, die sie und der Inhalt hat.

ad. α) Ihr Inhalt ist ein Inbegriff von Wahrheiten, die sich insgesammt und eine jede besonders auf die moralischen Verhältnisse der Menschen nach allen Seiten hin beziehen. Ob sie wirkliche Wahrheiten enthalte, ob nicht wenigstens Unwahres und Wahres in ihr durch einander laufe, kann bezweifelt werden. Aber sie selbst giebt sich der Prüfung hin und wenn der Zweifelnde nicht schon vor der Prüfung gegen sie und ihren Inhalt eingenommen ist, besonders wenn es ihm mit seinem Zweifel nicht um das Negiren oder blos ums Zweifeln zu thun ist, so wird das Resultat seiner durch den Zweifel angeregten Prüfung eine nur desto festere Kenntniß jeder Wahrheit als eine Wahrheit sein, die diese Lehre enthält. So hat es sich auch bisher in der Erfahrung bestätigt. Je freier und

von aller menſchlichen Autorität unabhängiger die Auslegung der Bibel wurde, um ſo beſtimmter ging durch den Zweifel die Erkenntniß der Wahrheit hervor. Daher ihr Inhalt complexus veritatum. Die moraliſchen Verhältniſſe ſelbſt umfaſſen das im vorigen Paragraphen genannte religiöſe, ſociale und perſönliche Verhalten des Menſchen. Von ihnen ſelbſt unterſcheiden ſich die natürlichen Verhältniſſe des Menſchen, angehend ſein Leben, ſeinen Leib, ſeine Erhaltung, ſeine Begierden, ſeine Bedürfniſſe und deren Befriedigung. Die ſich auf dieſe natürlichen Verhältniſſe beziehenden Wahrheiten können auch der Inhalt einer Lehre ſein, aber dann iſt ſie nicht die bibliſche Sittenlehre und in jener Lehre können alle Entdeckungen für die leichtere Befriedigung ſeiner Lebensbedürfniſſe begründet ſein. Berührt das Evangelium jene Leibes- und Lebensbedürfniſſe, wie die Speiſung der Tauſende, ſo werden dieſe kurzweg abgethan durch ein Wunder. Wie wenn es nicht der Mühe werth wäre, wird alles dies leicht erledigt. Dieſe natürlichen Verhältniſſe alſo ſind ausgeſchloſſen. Bei den moraliſchen nun, jenen Inhalt angehend, iſt das Erſte die Wirklichkeit derſelben — die moraliſchen Verhältniſſe ſind wirklich. In einem Gedicht, Roman kommen moraliſche Verhältniſſe vor bis zum höchſten Grad. Was aber helfen moraliſche Verhältniſſe, die erdichtet ſind? Beſtanden denn als das Chriſtenthum entſtand und bei dem Hervorgehen ſeiner Sittenlehre wirkliche moraliſche Verhältniſſe in der Welt? Geſetz? O ja! das Moſaiſche, das Römiſche Recht, das Griechiſche Recht, Inſtitutionen aller Art und Chriſtus ſelbſt ſtellt ſich unter das Moſaiſche Geſetz. Die civiliſirte und cultivirte Welt bei Entſtehung des Chriſtenthums war die römiſche und iſraelitiſche, die Römer- und Judenwelt waren die civiliſirten Nationen. Griechenland in ſeinen vielen Staaten hatte, wenn man auch nur auf Plutarch reflectirt, in früherer Zeit einen Reichthum wirklich moraliſcher Verhältniſſe, große Tugenden neben großen Laſtern. Rom unter den Conſuln, in der Repu-

blik eben ſo bis auf Scipio Africanus. Da fehlt es weder an ſittlich großen Thaten mit Bezug aufs Vaterland, noch auch an einem ſittlichen Verhalten der Einzelnen gegen ſich. So auch unter den Iſraeliten, zu Moſe Zeit und zur Zeit der Richter und Könige. Zu Chriſti Zeit nicht mehr ſo, ſchon zu erſehen aus Tacitus Annalen. Sie ſind Gemälde des unmoraliſchen. Das moraliſche Verhältniß war im Ganzen und Einzelnen ein unwirkliches geworden. Auf der einen Seite ungezähmte Ehrſucht und Herrſchſucht — ſo die Römer — zügelloſes Gelüſten, Ueppigkeit, Luxus, auf der andern Seite große Niederträchtigkeit — das freiſinnige Griechenvolk war fort. Wo war die alte Tugend der Iſraeliten? Bei ihnen heimlicher Grimm, Niederträchtigkeit, Mangel an Gemeinſinn. Es iſt nicht allzuſchwer, unter einem Volke, das noch in moraliſchen Verhältniſſen beſteht, lehrend thätig zu ſein, um eben dieſe Verhältniſſe zu befeſtigen und zu befördern. Denn da hat der Lehrende doch noch die Stimme des Volkes für ſich, aber wo dieſe verhallt iſt, da iſt ſehr ſchwer aufzukommen. Und damit fängt die chriſtliche Sittenlehre beſonders an. Gegen ihren Urheber und gegen ſie ſelbſt iſt die civiliſirte Welt von allen Seiten her im Aufſtande. Herrſchſucht und Niederträchtigkeit widerſetzen ſich ihrer ſittlichen Wahrheit. So ſteht Chriſtus in der Welt ſeiner Zeit ganz allein — er der Wahrheit gewiß und das Gute vollbringend, hat die Stimme der Welt nicht für ſich, ſondern gegen ſich. Die Wahrheit iſt ans Kreuz geſchlagen von der Lüge und Niederträchtigkeit. In dieſem Punkte iſt die neuteſtamentliche Sittenlehre wahrhaft eigenthümlich, indem ſie das wirklich geweſene aber verlorne moraliſche Verhältniß der Menſchen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zurückführt. An die Stelle der römiſchen und jüdiſchen Welt kommt die chriſtliche. Jenes Eigenthümlichei iſt das Reformatoriſche der chriſtlichen Sittenlehre und in dieſer Beziehung iſt Chriſtus der Reformator der Welt.

Das zweite in den moraliſchen Verhältniſſen iſt die Freiheit

derſelben. Moraliſche Verhältniſſe ſind freie Verhältniſſe. Bei der Freiheit aber, wie ſie die jener Verhältniſſe iſt, iſt nicht zu denken an das Gegentheil derſelben, wie es die Sclaverei iſt, wie in dieſer ein Menſch ſeine Freiheit an dem andern eingebüßt hat, ſondern die Freiheit in jenem Verhältniſſe iſt einerſeits die Befreiung und Freiheit ſelbſt vom Irrthum, Unwahrheit, Selbſttäuſchung und Lüge; der im Irrthum befangene Menſch, wenn auch von andern unabhängig, iſt der Sclave des Irrthums, und ſo iſt andrerſeits die Freiheit jener moraliſchen Verhältniſſe Befreiung des Menſchen von jeder Geiſtes- und Gemüthsſtimmung, die der Pflicht nnd dem Geſetz entgegen iſt, — alſo die Unabhängigkeit von der Leidenſchaft, dem Böſen, der Sünde. Wenn nun die Tugend ſelbſt für eine Chimäre gehalten und erklärt wird, wie es vom jüngern Brutus, Cäſars Mörder geſchieht, ſo iſt dies ein ungeheurer Irrthum und belegt den Satz, daß bei ihm das moraliſche Verhältniß ein unwirkliches ſei. Eben ſo, wenn die Wahrheit ſelbſt genannt wird, und der, der das Wort hört, fragt: τί ἐστιν ἀλήθεια; wie Pilatus — welch' wegwerfender Ton! Ein ſolcher Menſch ſollte frei ſein? Gegen dies unfreie Weſen auf Seiten der Lüge und des Haſſes iſt die bibliſche Sittenlehre aufs Beſtimmteſte gerichtet. Zur Wiederherſtellung des wirklichen moraliſchen Verhältniſſes und mit Bezug darauf ſagt Chriſtus ſelbſt Joh. 8, 31. „Bleibt ihr meiner Lehre treu, ſo werdet ihr die Wahrheit erkennen und die Wahrheit wird euch frei machen" d. h. ſie wird jeden von ihm ſelbſt befreien, denn jeder iſt ſein Sclave, hat eine Feſſel, mit der er an ſich ſelbſt geſchmiedet iſt, dem Egoismus wird ſie ein Ende machen. Sie ſind endlich

3) nothwendige, und darauf iſt noch zu reflectiren am Schluß. Daß das Nothwendige zugleich ein Wirkliches ſei und umgekehrt, das wird leicht anerkannt, aber nicht alſo, wenn von dem Nothwendigen geſagt wird, es ſei das freie und umgekehrt, dies ſei das Nothwendige. Nun wurden ja unter 2. die mora-

liſchen Verhältniſſe als freie berückſichtigt, wie können ſie nun die nothwendigen ſein? Nicht zwar iſt Alles Wirkliche ein Nothwendiges, aber das Nothwendige iſt ein Wirkliches und hat einer die Wirklichkeit von irgend etwas erkannt, etwa mittelſt der Erfahrung z. B. daß die Erde eine Sphäre ſei, — durch Umſchiffung, ſo kommt er leicht auch zur Einſicht der Nothwendigkeit, die Erde müßte rund ſein. Die Nothwendigkeit ſchließt die Wirklichkeit ein, aber ſie ſcheint die Freiheit auszuſchließen und eben ſo umgekehrt ſcheint die Freiheit die Nothwendigkeit auszuſchließen, wie wenn zu ſagen wäre das Freie iſt nicht nothwendig und das Nothwendige iſt unfrei. Hier iſt alſo eine Dialektik der Nothwendigkeit und Freiheit gegen einander, wie wenn die Aeußerung im Widerſpruch ſtehe. Zu unterſcheiden ſind mit Bezug auf dieſen Widerſpruch die natürliche oder phyſiſche Nothwendigkeit und die moraliſche. Jene ſchließt die Freiheit aus, dieſe ſchließt ſie ein. Dies iſt zu zeigen: ſind nemlich in der Natur, rerum natura, alle Bedingungen vorhanden, unter denen irgend ein Ereigniß möglich iſt, ſo wird daſſelbe wirklich und zwar dermaßen, daß das Gegentheil dieſes Ereigniſſes oder auch nur eine andere Art und Weiſe deſſelben unmöglich iſt. Dies ſpricht der Menſch bei irgend einer Erfahrung, die er an Gegenſtänden in der Natur macht, kurz aus, was er an ihnen erfahren hat — das war ja natürlich, — das Gegentheil war unmöglich, iſt damit geſagt. In dieſer Beziehung iſt es ein Grundſatz, Kanon der alten Phyſik und Kosmologie, wenn es heißt: in mundo non datur casus. Die bloße Möglichkeit einer Sache iſt in der Natur oder Welt auch der Grund ihres wirklich werdens; iſt ſie möglich, ſo muß ſie wirklich werden. So z. E. räumt einer wohl ein, daß, wenn am warmen Sommerabend ein Gewitter kommt, man dies bedingt ſein läßt durch die Sammlung der Electricität, daß dann der Blitz eintrifft, iſt der Phyſik auch nicht Zufall, ſondern alle Bedingungen der Möglichkeit waren da, um in die Wirklichkeit

umzuſchlagen. Dies iſt das fatum, das Unausweichliche. Dies die natürliche Nothwendigkeit. Anders mit der moraliſchen Nothwendigkeit und ihrem Begriff. Zuvörderſt das moraliſch Wirkliche und alſo Mögliche läßt das Andersſein ſeiner ſelbſt oder Gegentheil ſeiner ſelbſt zu. Vom natürlich Nothwendigen iſt zu ſagen, ſein Gegentheil ſei unmöglich, eben ſo ſein Andersſein, nicht ſo vom moraliſch Nothwendigen. So gleicht ein Mann im heftigen Zorn einem Gewitter. Schlägt das Gewitter ein, ſo kann es nicht anders ſein. Muß der Zürnende auch drein ſchlagen? er kann eben ſo im Zorn ſich zurückhalten. Hier iſt das Gegentheil möglich. Die moraliſche Nothwendigkeit ſchließt daher die Freiheit ein und dadurch eben iſt ſie die moraliſche Nothwendigkeit. Von dem, was der Menſch beſchließt, kann er in demſelben Moment auch das Gegentheil beſchließen oder es unterlaſſen, und ſo iſt die Nothwendigkeit, die die Freiheit einſchließt, zu bezeichnen, wie ſeit Kant geſchieht, durch „Sollen.“ Die Nothwendigkeit, die die Freiheit ausſchließt, durch „Müſſen“, z. E. du ſollſt nicht lügen, aber daß man lügen kann, daran iſt kein Zweifel. Nun kann aber daran gezweifelt werden, ob, was dem Menſchen moraliſch nothwendig iſt, was er ſoll, auch von ihm frei gewollt und wirklich vollbracht werden könne, oder bei der moraliſchen freien Nothwendigkeit kann die Möglichkeit bezweifelt werden. Z. E. wenn es hieße, jeder ſoll aufrichtig ſein in Gedanken, Worten und Werken und zwar ſo, daß er ſich durch keine Rückſichten, keine Vortheile oder Nachtheile bewegen laſſe, ſondern nur ſich ſelbſt bewege, das kann ſtark bezweifelt werden, Aufrichtigkeit in allen Verhältniſſen im Leben — Diplomatie, Politik — Kniffe, Ränke, Schwänke — welche Gegenſätze! Wie kommt der Menſch aus dem Zweifel, daß das moraliſch Nothwendige auch möglich ſei? Unmittelbar durch die Erfahrung des moraliſch Wirklichen. Trifft er z. B. im Leben einen durch und durch redlichen Mann und muß er ihn dafür anerkennen, ſo hat er

an dem ein Exempel. Dies nun, daß die moraliſchen Verhältniſſe als nothwendige ſind, iſt der Punkt, auf den ſich der bibliſche Inhalt direct bezieht. So iſt die neuteſtamentliche Lehre beſchaffen, die von Chriſto und ſeinen Jüngern kommt. Chriſtus iſt aber der, welcher durch ſein ganzes Leben die Wirklichkeit der Moral beweiſt, ſein ganzes Leben iſt die verwirklichte Möglichkeit der Moral — daher ſein Leben war ohne Sünde und Betrug. Das Eigenthümliche iſt alſo in der neuteſtamentlichen Lehre das Exemplariſche derſelben, wie dieſes ſich zeigt in Chriſtus. Exemplariſch nicht blos für Gebildete, Gelehrte, ſondern auch für den gemeinſten Menſchen, ſo exemplariſch, wie die neuteſtamentliche Lehre iſt keine andere. Die exemplariſche Weiſe der Stoiker iſt für die Stoiker, nicht für die Menſchen. Von Chriſtus gilt nicht ihr Sprüchlein: Nemo omnibus horis sapuit.

ad β) Bei der Form jener Lehre kann zunächſt an die Sprache gedacht werden, in der dieſe Lehre gegeben wird. Die Worte, einzeln und in ganzen Redensarten und Reden ſind alle nur Zeichen für die Gedanken oder Erkenntniſſe und dieſe Zeichen haben auch ihre beſondere Form theils nach dem Unterſchied der Sprachen von einander, theils nach dem Unterſchied der einen Sprache in ihrem eigenen Gebiete, und ſo iſt's denn auch, indem die griechiſche Sprache die der neuteſtamentlichen Lehre iſt, mit derſelben. Es iſt keine rein griechiſche Sprache, ſondern eine judaizirend-griechiſche, und wenn das Eigenthümliche der Form in dieſe Sprache geſetzt wird, ſo iſt dies eine ſchlechte Eigenthümlichkeit. Bekannt iſt der frivole Witz: der heilige Geiſt ſpreche ein ſchlechtes Griechiſch. Wer die Reinheit dieſer Sprache blos liebt, der laſſe das neue Teſtament liegen und gehe an Xenophons Anabaſis u. ſ. f. Aber jene Eigenheit beim erſten Blick darauf zwar ein Beſonderes, aber nicht Vorzügliches, gewinnt im Urtheil darüber, wenn bedacht wird, daß es bei der N. Tl. Lehre auf die Vollkommenheit der Sprache und die Reinheit nicht ankommt. Das Gold der

Lehre iſt viel zu rein, als daß auf das Gepräge ein Gewicht gelegt werden dürfe. Der Redende war unbekümmert um die Schönheit und kunſtreiche Fügung der Perioden. Wie noch der ächte Philoſoph, an der Sprache, Sprachform hält er ſich nicht auf, ihm iſt die Sprache nur ein Inſtrument. Daher die Klage der Sprachnettigkeits-Liebhaber über Kant und Hegel. Gerade die Eitelkeit und Albernheit, die auf den Rock mehr hält, als auf den Mann, iſt von der neuteſtamentlichen Lehre ganz entfernt. Sie hat die unbefangenſte, einfältigſte Sprache.

Dieſe Form der Sprache wird alſo beſeitigt und ſtatt deren kommt die Form in Betracht, die die in der neuteſtamentlichen Lehre dargeſtellten Erkenntniſſe haben — die Form des Gedankens, nicht des Wortes. — Das Eigenthümliche iſt hier

1) Die ſittlichen Wahrheiten werden im N. T., wo ihrer nur immer erwähnt wird, auf eine religiöſe Weiſe dargeſtellt. Die Form der Lehre und ihres Inhaltes iſt durch und durch religiös; eine philoſophiſche Sittenlehre kann das religiöſe Element von dem moraliſchen trennen, ſo die Kantiſche, und ſie kann in ihrer Form, indem dieſe nur die abſtract logiſche iſt, aller religiöſen Beziehung ſich enthalten, bis auf die Reſultate, wo die Poſtulate des Glaubens an Gott u. ſ. f. kommen. So die neuteſtamentliche Sittenlehre nirgends. Es kann daher ihr gemäß von dem Geiſtlichen weder katechetiſch noch homiletiſch eine Sittenlehre gegeben werden, die chriſtlich ſei, ohne daß ſie zugleich religiös ſein müßte. Wird ſo blos moraliſirt für die Katechumenen oder vor der Gemeinde, ſo mag die Moral, die vorgetragen wird, die lauterſte ſein, bibliſch iſt ſie nicht, denn es fehlt ihr die bibliſche Form, ſo daß jedes ethiſche Element zugleich ein dogmatiſches iſt, und wenn alſo eine Wiſſenſchaft unternommen wird, deren Gegenſtand die neuteſtamentliche Sittenlehre ſei, muß dieſe Wiſſenſchaft jene Sittenlehre in der religiöſen Form geben. Beiſpiele auf jeder Seite des N. T. [z. B. 1. Joh. 4, 20, wo die Liebe des Menſchen zu Gott ans Herz gelegt

wird: „Wie kann der Gott lieben, den er nicht ſieht, welcher ſeinen Bruder nicht liebt, den er ſieht". So Chriſtus Matth. 6, 7. Es kommt alſo bei dieſem erſten Punkte beſagter Maaßen das im vorigen Paragraphen betrachtete religiöſe Verhalten wieder in Betracht. Dann kommt aber auch das ſociale Verhalten der Menſchen zu einander in Betracht. Indem gegen einander, haben die Menſchen dieſe Pflichten zugleich gegen Gott cf. 1. Joh. 4, 20. So liegt jedem die Pflicht ob, ſo weit auch ſeine Beurtheilung und ſein Urtheil über andere gehe bis zur Verurtheilung, doch keinen zu verdammen als ſchlechterdings unverbeſſerlich cf. Matth. 7, 2, 3. Daſſelbe auch bei dem perſönlichen Verhalten jedes gegen ſich ſelbſt. Er iſt gegen ſich nur dadurch verpflichtet, daß er Pflichten zu Gott hat. Iſolirt er ſich, ſo iſt das ſittliche Verhältniß weg, dann hat er kein ethiſches Verhältniß mehr zu ſich, ſondern ein ökonomiſches, pecuniäres, cf. 1. Kor. 3, 16. u. 17.

2) Iſt ihr das eigen, daß ſie allenthalben die ſittlichen Verhältniſſe der Menſchen einerſeits auf die der Erkenntniß Gottes, andrerſeits auf die der Menſchenkenntniß und des Menſchen ſelbſt würdigſte Weiſe darſtellt; kurz Gottes und des Menſchen würdig wird im neuen Teſtament jede Pflicht dargeſtellt und gelehrt. In dieſem Punkte hat die neuteſtamentliche Lehre bis jetzt die ſtrengſte Prüfung ausgehalten und ſie iſt beſtanden. Der menſchliche Geiſt hat allerdings ſeit dem Chriſtenthum und mit großen Einwirkungen des Chriſtenthums große Fortſchritte gemacht, unter andern auch in der Erkenntniß Gottes — die Idee, die das Wort Gott bezeichnet, hat ſich ſtets weiter und vollkommner ausgebildet durch die Philoſophie, und die Erkenntniß, der der Menſch fähig iſt im Speculativen, iſt eben ſo vorgeſchritten. Jene Forſchung außer der Bibel durch Erfahrung, durch Philoſophie iſt nur der Bibel nachgekommen, nicht über ſie hinausgekommen trotz der St. Simoniſten. Endlich

3) Jede Wahrheit — das zugleich ſittliche und religiöſe

Verhalten der Menschen betreffend, ist im neuen Testament auf eine kurze, präcise und doch umfassende Weise dargestellt. Nirgends wird ausführlich eine Lehre entwickelt und breit geschlagen und raisonnirt und deducirt und explicirt. In diesem Sinn ist die Form eine prägnante. In dieser Hinsicht ist die christliche Sittenlehre unendlich geistreich. Ihr Geist ist der Geist der Menschheit, ja der heilige Geist. Resultat: das Eigenthümliche der neutestamentlichen Sittenlehre 1) im Allgemeinen ist das unendlich Liebreiche derselben; 2) im Besondern ihres Inhaltes das Exemplarische derselben, 3) im Besondern ihrer Form das Geistreiche (κατ' ἐξοχήν).

Zusammenhang des ersten mit dem zweiten Abschnitt. Schluß-Anmerkung. Das einer Lehre Eigenthümliche ist ein solches nur durch eine Beziehung auf ein Gemeinsames (proprium und commune setzen sich gegenseitig voraus). Wäre nun das Eigenthümliche das einer organischen Subjectivität, einer pflanzlichen oder lebenden Kreatur, so würde das Gemeinsame, worauf das Eigenthümliche sich bezöge, ein Generisches sein und das Eigenthümliche ein Specifisches. Das Generische — das Thier; das Specifische irgend eine Thierart. Bei einem solchen Eigenthümlichen, das ein Specifisches ist, wird und muß der Unterschied desselben vorkommen, wie vom Generischen, so des einen Specifischen vom andern Specifischen und durch den Unterschied bestimmt sind z. E. grasfressende und fleischfressende oder Raubthiere. Aber eine Lehre ist kein solches organisches Subject, das Eigenthümliche einer Lehre ist also nicht Specifisches derselben, sondern es verhält sich vielmehr mit ihr, Beispielsweise, wie mit einem Volke. Das Eigenthümliche des Volkes ist nicht spezifisch im Unterschied vom Generischen, das Gemeinsame ist die Menschheit — sondern charakteristisch. Dieser Charakter eines Volkes ist, indem es, ein Volk dem andern gegenüber ist, ein distincter Charakter. Kein Volk auch das uncultivirteste kann sich für die Menschheit selbst nehmen und geben, sie ist das Ge-

meinſame, in ihr — der Menſchheit hat es ſeinen Charakter, wodurch er ſich von dieſer unterſcheidet, eben ſo iſt es jedem andern Volke gegenüber — dies ſein diſtincter Charakter. Das gilt mutatis mutandis auch von der Lehre. Die Lehre hat ihren Charakter. Er iſt das ihr Eigene. Nun kann ſie aber auf verſchiedene Weiſe, in verſchiedener Form verſucht, gegeben und ausgeführt ſein', ſo daß der Gegenſtand der Lehre derſelbe bleibt. In dieſer verſchiedenen Ausführung bei dem einen Gegenſtand hat die Lehre der Lehre gegenüber einen diſtincten Charaeter. So z. E. die Naturlehre als Wiſſenſchaft iſt charakteriſtiſch verſchieden von der Geſchichtslehre, verſchieden durch den Gegenſtand, beiden gemeinſam iſt der Begriff der Wiſſenſchaft. Für die chriſtliche Sittenlehre gilt es die Erkenntniß dieſes ihres Charakters.

Des erſten Theiles
Zweiter Abſchnitt.

Diſtinctiver Charakter der bibliſchen Moral.

§. 7.

Vorläufige Beſtimmung deſſelben.

Für ſie iſt auf das im erſten Abſchnitt Behandelte zurückzuſehen. §. 4. wurde ausgeführt, daß die bibliſche Lehre vom Geſetz für den Willen die ſei vom Geſetz, das Gott dem Menſchen gegeben habe, die bibliſche im N. u. A. T. — Dieſer Lehre gemäß hat das Geſetz, da ſein Urheber Gott iſt, an ſich ſelbſt die Beſtimmtheit des göttlichen. Sodann im §. 5. wurde darauf reflectirt, daß in der Bibel jenes Geſetz als das von dem Menſchen den Menſchen mitgetheilte gelehrt werde. So

im A. u. N. T., aber im N. T. mit der Angabe, daß der Gesetz-Lehrende, nicht wie Mose der Gesetzgebende von dem eigentlichen Gesetzgeber verschiedene, sondern gleiche sei. §. 6. wurde das Eigenthümliche der neutestamentlichen Sittenlehre betrachtet. Bei jenem Unterschied des göttlichen und menschlichen Gesetzes zeigte sich zugleich ihre Identität. Nun kann aber entweder

a) das Gesetz für den menschlichen Willen in der Bestimmtheit des göttlichen Gesetzes für sich genommen und ganz davon abgesehen werden, daß es zugleich die Bestimmtheit des menschlichen Gesetzes habe oder

b) umgekehrt — kann das Gesetz lediglich in der Bestimmtheit des menschlichen genommen und von ihm als göttlichen abgesehen werden. Wird dieser Unterschied des Göttlichen und Menschlichen fixirt, und jene Einheit negirt oder ignorirt, so entstehen daraus Meinungen über den distinctiven Charakter der N. T. Sittenlehre und diese Hypothesen sind nun nach einander darzustellen und ist zu fragen: ob sie den distinctiven Charakter treffen.

Ad a. Es wird 1) anerkannt, daß das Gesetz für den Willen, als das Princip aller Pflichten und Rechte göttlichen Ursprungs sei. Auch daß es, als in der Bibel verkündet, recht wohl gewußt und begriffen werden könne; aber es wird bei dieser Annahme zugleich gesetzt, gemeint, der Wille Gottes, der eben das Princip des Gesetzes sei, wäre dem Menschen trotz des wohlbekannten Gesetzes unbegreiflich, und indem er das Gesetz anerkenne, müßte er sich mit seinem Gefühl Gott ganz anheim geben, als Unbegreiflichem. Dies der Mysticismus. Bei gleicher Anerkenntniß der Göttlichkeit des Gesetzes wegen seines Ursprungs aus Gott kann

2) angenommen werden, daß von außen her durch göttliche Anstalten das Gesetz für den Menschen bestimmt sei in einer Weise, worin er dem Gesetz als solchem sich zu fügen habe und eben so bestimmt sich fügen könne. Bei dieser Annahme

findet allerdings noch eine Beziehung hinsichtlich des göttlichen Willens auf's Gefühl Statt, jene Annahme aber hält sich nicht im Gefühl, sondern geht durch Institute auf dies bestimmte Gesetz ꝛc. Dies die Mönchsmoral.

Der Mysticismus in der Moral findet seine Befriedigung durch die Befolgung des Gesetzes im Gefühl, das auf's Unerforschliche sich bezieht. Der Mönch in den äußern Bestimmungen, die das Gesetz enthält, in seinen äußern Satzungen. Beides kann 3) in einem und demselben Punkte sich vereinen, dann geht das Gefühl auf die Glückseligkeit in der Befolgung des Gesetzes aus. Dies der Eudämonismus.

Ad b. Wird das Gesetz in der Bestimmtheit des Menschlichen allein festgehalten, so kann

1) bei der Lehre des N. T. vom Gesetz angenommen werden und wird angenommen, daß ihr Urheber Christus und besonders einer der gelehrtesten und geistreichsten seiner Schüler — Paulus die alttestamentlichen Nachrichten vom Gesetz, von allen Verhältnissen der Israeliten wohl kannten, daß sie in Ansehung der Gesetzgebung von ihr reiche Studien und Erfahrungen gemacht und daß sie nun nach dem Resultate ihrer Forschung, jene alttestamentlichen Forschungen weiter entwickelt und vervollkommnet. Christus also wäre nach dieser Annahme zwar nicht der Urheber aber doch der Reformator der alttestamentlichen Gesetzgebung — nach ihm Paulus. Die ganze Lehre vom Gesetz wäre demnach rein empirisch und hätte zugleich die Bestimmung einer Perfectibilität ihrer selbst. Dies die Hypothese des Empirismus mit dem Perfectibilitätsprincip. Dabei wird allerdings die christliche Sittenlehre genommen, wie sie das der Vervollkommnung fähige Mittel sei zur sittlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechts überhaupt. Insofern hätte der Empirismus einen allgemeinen menschlichen Charakter. Es kann nun aber

2) von dem, der dieselbe so nimmt, reflektirt werden auf

ihn selbst, in seiner Einzelheit, ob und wiefern die christliche Moral für ihn das Mittel der Vervollkommnung werde, abgesehen von der andern Welt und da ist im Gesetz, wie es die Bibel giebt, leicht eine Strenge anerkennbar, die dasselbe hat, was das Individuum im Verhältniß zu ihm und zum Gesetz betrifft. Keiner Neigung soll das Individuum sich überlassen; ärgert dich dein rechtes Auge, reiß es aus und wirf es von dir ꝛc. So genommen kann also diese Strenge für das Subject als das Charakteristische gelten, dies der Rigorismus — ähnlich dem Stoicismus. Endlich

3) kann die Untersuchung, den Ursprung des Gesetzes angehend, so geführt werden, daß das Gesetz als rein menschliches angesehen wird, als rein aus der menschlichen Vernunft hervorgegangen. Dies der Rationalismus.

Mit der Beurtheilung sämmtlicher Hypothesen gilt es darum, zu wissen, ob die neutestamentliche Sittenlehre den Charakter der einen oder der andern Hypothese habe. Wäre das, so würde sie die Lehre einer Partei und für eine Partei sein. Denn in jenen Hypothesen haben sich die Menschen mehr oder weniger getheilt. Eine Doctrin aber, die eine Partei zu ihrer Urheberin hat oder auch nur für eine Partei bestimmt ist und ihr dient, kann ein nur vorübergehendes Bestehen haben, denn das ist das Schicksal aller Parteien. Dieses parteiische Wesen ist selbst durch die Sprache bezeichnet, was die Lehre und deren Resultate angeht — Mysticismus — Monachismus — Eudämonismus ꝛc. Aller — ismus ist Partei. Das Christenthum ist kein Christianismus, ist keine Partei, so wenig wie Volksthum eine Partei ist. Nun hat sich schon früher ergeben, daß die christliche Sittenlehre von der variirenden Gesinnung der Zeit ganz unabhängig sei. Gehört sie einer Partei an, so fröhnt sie dem Zeitgeiste, sie, die dem ewigen Geiste der Wahrheit angehört. Hätte sie den Charakter der einen oder andern Hypothese, so würde sie für die Wissenschaft von ihr in diesem Cha-

rakter genommen werden müſſen und die Wiſſenſchaft müßte auch dieſer Partei dienen; bequemt ſich der Bearbeiter dieſer Wiſſenſchaft ſeinem Zeitgeiſte, wenn er der myſtiſche oder der rationaliſtiſche iſt, ſo iſt die Wiſſenſchaft dem Zeitgeiſte willkommen. Der Bearbeiter aber kann ſich beſtimmen laſſen durch den Ton ſeiner Zeit, ſo z. B. zur Kantiſchen Zeit, in der man das Chriſtliche moraliſch-rationaliſtiſch nahm. Iſt nun keine der genannten Hypotheſen dem Charakter der neuteſtamentlichen Sittenlehre gemäß, iſt ſie an ſich weder myſtiſch noch rationaliſtiſch, ſo unterſcheidet ſie ſich auf's Beſtimmteſte dadurch, daß ſie mit keiner jener Hypotheſen etwas zu ſchaffen haben will. Wird ſie nun in dieſem ihrem diſtinctiven Charakter zum Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihr genommen, ſo muß ſich die Wiſſenſchaft unabhängig von allen jenen Parteien halten. Wird die Wiſſenſchaft ſo unabhängig dargeſtellt, ſo kann ſie keiner von jenen Parteien gefallen, eben weil ſie mit keiner ſich freundlich verträgt. Der Myſticismus und Rationalismus ſind die beiden Extreme in dem angedeuteten Hypotheſenkram, ſie ſtehen ſich einander am ſprödeſten entgegen. Wenn nun eine Ethik nicht myſtiſch iſt, ſo weiſt der Myſtiker ſie von ſich und gleicherweiſe verfährt der Rationaliſt.

§. 8.

Myſticismus in der Moral.

Der Myſtik iſt eine Verſicherung, Aſſertion eigen, an der ſie ſelbſt beſtimmt zu erkennen ſieht, nemlich dieſe: es giebt unter den Wahrheiten ſolche, die der Menſch zu wiſſen vermag, und ſolche, deren Gegenſtände ſchlechterdings unbegreiflich, die alſo auch unerweislich ſind — und doch Wahrheit. Es iſt viel, wenn die Myſtik bei dieſer Verſicherung des unerforſchlichen Wahren einräumt, daß es denkbar ſei — aber doch nicht begriffen werden könne. Dafür nun, daß eine ſolche Unbegreiflichkeit dennoch eine Wahrheit ſei, hat die Myſtik außer ihrer

Assertion, nichts, als das Gefühl, worauf sie sich beruft. Dies ist das punctum saliens der Mystik. Das Gefühl nun

1) in Bezug auf den, dessen Gefühl und der selbst Gegenstand dieses seines Gefühls ist, also das Selbstgefühl ist eine so einfache Action, daß in Ansehung ihrer nichts Unerforschliches Statt findet, noch Statt finden kann. Der Mensch im Selbstgefühl als solchem ist nicht Mystiker und kann es nicht sein. Dies Selbstgefühl hat wohl eine große Energie und ist in dieser Energie der gemeine oder edle Stolz des Menschen. Vom Stolzen sagt Niemand er sei ein Mystiker. Aber

2) bezieht sich das Gefühl gleichfalls, wie auf den, der es hat, so auf seine Empfindungen, Wahrnehmungen und Gegenstände und ist in dieser Beziehung das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen. Bei der Empfindung des Lichtes z. E. das Gefühl der Helle ein angenehmes, das Gefühl des Blendenden ein unangenehmes. Der Gegenstand der Empfindung und Wahrnehmung, worauf das Gefühl sich bezieht, ist ein Begreifliches, Erkennbares und in Ansehung seiner findet, obwol das Gefühl bestimmt sich darauf bezieht, Mystik noch nicht Statt auf der einen Seite. So Andrerseits geht das Gefühl auf die Anschauung, deren Gegenstand die Form eines Objects ist, während die Wahrnehmung auf den Inhalt des Objects sich bezieht. Dies Gefühl der Anschauung ist das des Schönen oder Häßlichen, Erhabnen oder Gemeinen. In der Anschauung, der dies Gefühl verknüpft ist, bleibt nichts dunkel: das Schöne wird ganz offenbar. Das Schönheits- als Natur- und Kunstgefühl also ist es auch nicht, worauf die Mystik sich gründet. Wenn der Dichter mystisch darstellt (Ludwig Tieck) so ist dies Mystische nicht im Gegenständlichen, im Object, sondern im Subject. Endlich

3) das Gefühl bezieht sich auf mehr als bloße Empfindung und Anschauung, es bezieht sich auf die Erkenntniß des Gegenstandes. Hier kommt es nun darauf an, welcher Art die

Erkenntniß und ihr Gegenſtand ſei, ſo tritt entweder zu jenem Gegenſtand die Myſtik nicht, oder ſie tritt dazu. Hat nemlich die Erkenntniß einen Gegenſtand, deſſen Inhalt kein Inhalt der Empfindung, ſondern entweder der Anſchauung oder des Gedankens iſt, ſo iſt der Gegenſtand durchkennbar, durchſichtig, ſo wie die Erkenntniß ſelbſt. Dies aber iſt der Fall bei der zweiten Art der Erkenntniß, bei der mathematiſchen und logiſchen. Hier iſt die Begreifbarkeit und Beweisbarkeit durchgängig. Jene Art der Erkenntniß, deren Gegenſtand einen von dem abſtracten Gedanken verſchiedenen Inhalt hat, eignet ſich zum Geltendmachen des Gefühls, das das Unbegreifliche liebt. Ein ſolcher Gegenſtand aber, der einen dunkeln Hintergrund oder Punkt hat, iſt einerſeits die Natur — rerum natura — in allen ihren Geſtaltungen, andrerſeits Gott und der Menſch im Verhältniß zu ihm. Alſo jener Myſticismus iſt entweder in der Naturkunde oder in der Religion und von der aus auch in der Moral.

a. Der Myſticismus bezieht ſich nicht unmittelbar auf das Subject, für das die Natur in ſeiner Erfahrung von ihr Gegenſtand iſt, ſondern unmittelbar auf dieſen, auf den Gegenſtand ſeiner Erfahrung und nur erſt durch ſie auf das Subject ſelbſt. Es iſt alſo bei ihm, wie wenn er nicht ſowol im Subject als vielmehr in dem Gegenſtand für ihn, in der Natur ſeinen Grund habe. Geſagt wird, die Natur habe ihre Geheimniſſe. Da aber iſt der Ausdruck Geheimniß vorerſt ſehr doppelſinnig. Ein Menſch in Anſehung gemeiner Dinge, abgeſehen von ſeinem Verhältniß zu dem Menſchen und zu ſich, kann auch ſeine Geheimniſſe haben, indem ihm dieſe Dinge, das, woraus ſie componirt ſind, und was auf beſtimmte Weiſe durch ſie zu bewirken iſt, wohl bekannt ſind, aber andern nicht; dies ſind arcana. Aber ohne allen Bezug auf Myſtik; ein Arzneimittel z. E. nur dem Entdecker oder Erfinder bekannt, iſt ein Geheimniß, ſo lange nur er es weiß, aber kein myſte-

rium, so ist der Ausdruck nicht zu nehmen, wenn von Geheimnissen der Natur die Rede ist; es weist die Rede allerdings auf ein dem Menschen in der Natur Verborgenes hin, ἀποκεκρυμμένον, also auf ein ihm Unbekanntes und insofern als es ein nur Unbekanntes ist, ein noch nicht Begriffenes, findet durchaus keine Mystik in der Natur Statt. Denn solch Unbegriffenes läßt die Voraussetzung zu, daß es begriffen werde — das Unbekannte, daß es erkannt werde, daß das ἀποκεκρυμμένον eine ἀποκάλυψις werde. In diesem Sinne erkennt die Naturkunde und Naturwissenschaft, die empirische und speculative Physik Geheimnisse der Natur an, ohne daß die eine oder andre mystisch sei. Erst indem von dem Menschen das in der Natur Unbekannte für ein Unerkennbares, das in ihr Unbegriffene für ein Unbegreifliches gehalten wird, erst da ist jener Mysticismus in der Natur. Wird also mit der Rede: „die Natur habe ihre Geheimnisse" so viel gesagt, als: in ihr ist ein den Menschen Unerforschliches enthalten, so ist dies Mysticismus, aber keine Wissenschaft und Philosophie der Natur spricht von dergleichen. Was aber ist nun das, welches in der Natur für unerforschlich, unbegreiflich genommen wird oder werden kann?

1) Die Wirkung einer Ursache, die Aeußerung einer Kraft, das bestehende Erzeugniß kann es nicht sein. Denn solches Erzeugniß, solche Wirkung und Aeußerung wird von dem Menschen wahrgenommen, wenn er aufmerkt, wenn er beobachtet, erkannt und begriffen hat, und ist, wenn ein solches auch vorerst ein noch Verborgenes, durch Wahrnehmung und Betrachtung an den Tag zu ziehen. Da tritt dann das Unerforschliche gar nicht ein. Die Naturkunde lediglich Erfahrungen zu ihrem Inhalte habend und nur durch die Erfahrung zur Kunde werdend, hütet sich in Ansehung jener Wirkungen und Naturerscheinungen ein Unbegreifliches zu behaupten. Mittelst der Experimente nnd mittelst der Instrumente für diese strebt

der Naturforſcher jene Erſcheinungen durch und durch zu begreifen, ſo daß ihm da und da nichts dunkel bleibt, würde er hier ein Unbegreifliches ſtatuiren, ſo würde er ſeiner unbegrenzt ſein ſollenden Naturforſchung Gränzen ſetzen. Nur dadurch iſt die Naturkunde ſo weit gekommen, daß ſie keine Unbegreiflichkeit zugegeben hat. Was in die Sinne fällt, das muß auch, wenn der Menſch neben ſeinen Sinnen und mit ihnen den Verſtand braucht, ſo geheim es vorerſt ſei, ins Klare kommen. Was anſchaulich wahrnehmbar iſt, muß auch erkennbar ſein. Aber

2) die Urſachen in der Natur, deren Wirkungen in die Sinne fallen, die Kräfte in eben denſelben, deren Aeußerungen wahrgenommen werden, fallen nicht in die Sinne. Hier ſcheint es alſo, wo das Sehen, Hören, Riechen und Schmecken aufhört, hebe an die Unmöglichkeit des Begreifens, die Unerkennbarkeit. Das Gras z. E. wenn es gewachſen iſt, fällt in die Augen, aber man kann es nicht wachſen hören — jene thätige Kraft in der organiſchen Erſcheinung iſt nicht zu ſehen.

3) Die Kräfte und Urſachen äußern ſich und wirken auf eine, wie Beobachtung und Erfahrung lehrt, ſich ſtets gleichbleibende Weiſe, und der Beobachter iſt durch dieſes Conſtante gezwungen, in jenen Erſcheinungen eine Nothwendigkeit und einen Grund dieſer — ein Geſetz — anzuerkennen, und dies Geſetz, wegen jener Erſcheinungen, wie er ſie außer ſich wahrnimmt, nennt er Naturgeſetz. Der Begriff eines Grundes der Nothwendigkeit unter den Naturerſcheinungen iſt aber nur ein abſtracter Begriff, als welcher er begreiflich iſt, aber in der Natur iſt die Erſcheinung auf eine conſtante Weiſe verſchieden (die phyſiſche eine andere als die chemiſche ꝛc.); es iſt alſo nicht Ein Geſetz, ſondern es ſind viele. Welches ſind nun die Geſetze der Electricität ꝛc.? Was ſie ſind, wiſſen wir nicht, wir ſuchen nur aus den gleichbleibenden Wirkungen zu ſchließen auf die Kräfte, unter denen jene ſtehen. Indeß iſt auch dies doch nur ein Bekenntniß der Unwiſſenheit, und wird von dem Menſchen

damit, daß er sagt, es habe bis auf ihn noch Niemand die Naturgesetze begriffen, durchaus nicht behauptet, sie seien überhaupt unbegreiflich. Mit dieser Behauptung würde der Naturkunde alles Forschen abgeschnitten. Wo wäre z. B. die Mechanik der Erde oder des Himmels, wo wäre die Lehre vom Magnetismus, Electricität, Organismus geblieben in diesem Fall? Erst

4) wenn die Betrachtungen über die Naturerscheinungen, über die Naturkräfte und Gesetze dahin kommt, daß sie fragt nach dem Princip, woraus das Gesetz und die Kraft sei, erst da hebt die Bedenklichkeit an, ob das Princip der Naturgesetze erkennbar sei und woher. Dies Princip wird wohl genannt das Innere der Natur und da ist nun die Assertion der Naturkunde: in ihrem Innern sei die Natur unerforschlich. In ihren Aeußerungen bleibt sie sich gleich — in ihr repetirt sich alles fort und fort; aber nicht so in ihrem Innern das ewig Gleiche. „Ich bin, die ich war und werde sein, die ich bin, kein Sterblicher hat je meinen Schleier gelüftet" stand an einem ägyptischen Tempel. Hieher gehört auch Haller's Vers: „In's Innere der Natur dringt kein erschaffner Geist, zu glücklich, wenn er nur die äußere Schale weist." Damit ist der Mysticismus der Natur behauptet. Dadurch, daß die Natur mystisch wird, hebt sie an partheiisch zu werden. Sie setzt einen großen Werth und das mit Recht für die Erkenntniß der Natur nach ihren Kräften und Gesetzen auf zu machende und gemachte Erfahrungen, aber indem sie die Erfahrung für das Princip jener Erkenntniß und wohl gar aller Wahrheit hält und nimmt, geräth sie hiedurch nothwendig in den Mysticismus. Denn so wird von ihr die Erfahrung höher angeschlagen, als sie gesetzt zu werden nach ihrem eigenen Wesen verdient. Jene Naturkunde ist nemlich der Meinung, es werde dadurch etwas wahr und gewiß, daß es erfahren wird; es habe mithin die Wahrheit zu ihrem Grund und Quell die Wahrnehmung und die

durch dieſe bedingte Erfahrung ſelbſt. Der Meinung wird entgegengeſetzt mit Rückſicht auf die Wahrheit der Gedanke, daß die Erfahrung zwar eine Wahrheit beſtätigen, aber nicht begründen und bewirken könne. Nach jener Meinung hieße es: experientia efficit, ut aliquid verum sit. Dieſer Satz ſpricht aber eine Unwahrheit aus. Es iſt etwas, was es auch ſei, nicht darum wahr, weil es erfahren wird, ſondern es wird etwas darum erfahren, weil es wahr iſt — non efficit experientia, ut aliquid verum sit, sed id, quod verum est, solummodo confirmatur experientia. Aber jene Naturkunde hält feſt bei der Meinung, Erfahrung ſei die Mutter der Wahrheit. Daher hat auch dieſe Naturkunde nichts höheres, als das, Experimentalphyſik zu ſein und außer dieſem gelten faſt eben ſo hoch die aus der Erfahrung gemachten Schlüſſe — in dieſer Hinſicht iſt ſie zugleich rationelle Phyſik. Nun vermag aber der Menſch mit allen ſeinen Beobachtungen und geſchärften Sinnen doch nicht das Weſen der Dinge, das Innere der Natur zu begreifeu — denn dahin reicht keine Erfahrung, und ſomit wird dieſe Phyſik durch ihren Grundſatz gezwungen, myſtiſch zu werden, und iſt ſie das einmal geworden, ſo folgt, daß von ihr für die Erkenntniß der Wahrheit die Erfahrung ſelbſt zur Gränze gemacht wird, als könne der menſchliche Geiſt über die Phyſik hinaus nicht mit Erfolg für die Erkenntniß der Wahrheit forſchen, als gebe es keine Metaphyſik. Jenes aber, daß nicht die Erfahrung, nicht der Menſch mit ſeinem Verſtande durch den Sinn, vielmehr daß die Vernunft, die Erfahrung beherrſchend, der Grund der Erkenntniß ſei, iſt eine Anerkenntniß, womit die Philoſophie beginnt, und auch da, wo ſie mit der Natur beginnt, die Erfahrungen ſind ihr recht, aber nur als ihre Erkenntniſſe, wie ſie dieſelbe ſpeculativ entwickelt, beſtätigend. Die Philoſophie der Natur läßt ſich daher die Gränzen, die ihr die Experimentalphyſik ſteckt, nicht gefallen, zu deren Verdruß, ſo wird ſie partheiiſch dieſe Myſtik gegen

die Naturphiloſophie eines Kant, Schelling und Hegel. Aber gegen die Myſtik hat die Naturphiloſophie das Weſen des menſchlichen Geiſtes für ſich, der durchaus keine Gränzen hat. Der endliche Sieg jener zwei Parteien iſt vorauszuſehen als ein Sieg der Naturphiloſophie über die gewöhnliche Naturkunde, zu vergleichen ſind Schellings Beiträge zur ſpeculativen Phyſik, als Beilage ein Gedicht von ihm, in dem er den menſchlichen Geiſt ſprechen läßt: „Wüßt auch nicht, warum mir vor der Welt (rerum natura) ſollte grauſen, da ich ſie kenne von innen und außen, muß ſich unter Geſetze fügen, ruhig zu meinen Füßen liegen.“ Dies ſpricht der Geiſt. Nun die Frage: iſt die bibliſche Sittenlehre in der Weiſe einer ſolchen Experimentalphyſik myſtiſch oder nicht? Vor dem Unbekannten, beſonders wenn es für unerkennbar und unbegreiflich gehalten und zugleich für die Macht aller Mächte, aller Geſetze für dieſelben, aller Wirkungen dieſer Mächte genommen wird, hat der Menſch zuerſt eine geheime Furcht, die in ihm bei Betrachtung des Großen wohl bis zur Ehrfurcht geſteigert wird. Die alten Prieſterreligionen in Aegypten und weiter herauf (nur nicht bis in die Bibel hinein) wo die Prieſter Schamanen waren, wußten dieſe Furcht ſehr zu benutzen, und jenes Erfahrungsſyſtem, jenes myſtiſche, will auch Reſpekt vor der Natur und ihren Prieſtern. Von einem ſolchen Reſpect vor der Natur weiß aber die Bibel gar nichts, vielmehr iſt ihre Lehre gleich vom Anfang an, daß Gott die Menſchen zu Herren der Natur eingeſetzt, mit allen Kräften verſehen, um die Natur zu begreifen. Wo im alten Teſtament große und auf den Menſchen in ſeiner Sinnlichkeit mächtig einwirkende Naturerſcheinungen berührt werden (Sinaiſturm, Heuſchreckenſchaaren), iſt es doch nicht mit ihrer Beſchreibung um dieſe Erſcheinungen zu thun, auch nicht um ihren Grund, Inhalt, um die Geſetze, unter denen ſie ſtehen, und Moſe und die Propheten wollen keinen Gehorſam unter die Natur, ſondern die Erſcheinungen haben eine Bezie-

hung auf den, deſſen Werk die ganze Natur iſt. So kommen auch in Chriſti Reden, wenn Naturgegenſtände vorkommen, dieſe nur in Betracht als Beiſpiele, an denen an und für ſich nichts liegt. (Feigenbaum, grünend und verwelkend — Lilien des Feldes — Vögel unter dem Himmel — die Wahrheit ein Licht, alles dieſes aus der Natur iſt nur ein Sinnbild und Gleichniß). Auf die Natur in ihren Erzeugniſſen und auf die Welt als die Schöpfung weiſ't das alte und neue Teſtament hin, aber nicht um ihret-, ſondern um des Schöpfers willen, die Erkenntniß Gottes des Schöpfers ſteht nicht aus unbegreiflicher Natur zu erlangen; wenn man die Werke nicht kennt, wie kann man denn aus ihnen Gott erkennen? Röm. 1, 19. 20. Wenn die bibliſche Moral myſtiſch wäre, wäre ſie es doch nicht in phyſikaliſcher Weiſe.

b) Der Myſticismus der Religion. Als ihr Gegenſtand wird in ihr ſelbſt anerkannt auf der Stufe, wo ſie wenigſtens die abſtract monotheiſtiſche und hiſtoriſche iſt, der, welcher über die Natur, die Welt und die Menſchen iſt. Dieſe Anerkenntniß enthält wenigſtens den Gedanken, daß ihr Gegenſtand ſich ſelbſt nicht verborgen oder unbegreiflich ſei. Die Natur oder Welt mag immerhin ſich ſelbſt dunkel, unerforſchlich ſein und bleiben. Gott wird für den anerkannt, der ſich offenbar iſt. Alſo die Myſtik in der Religion iſt nicht unmittelbare Myſtik in Anſehung des Gegenſtandes (wie in der Natur), ſondern unmittelbare Myſtik in Anſehung des Menſchen, der Religion hat. Hier alſo iſt der Myſticismus nicht ſowohl ein gegenſtändlicher wie unter a, ſondern nur ein ſubjectiver. Für die Erkenntniß deſſelben in der Religion iſt alſo hier auf das Subject der Religion zu reflectiren. Sein Verhältniß zu ihrem Gegenſtand wenigſtens in der Anerkenntniß deſſelben iſt entweder das des Fühlenden oder Denkenden, und ſo hat die Myſtik in der Religion eine zweifache Form, ſie iſt 1) Myſtik des Gefühls, 2) des Gedankens. Beiderlei Myſtik hat das Gemein-

same: 1) die Behauptung, daß der Gegenstand, der in der Religion anerkannt wird, Gott dem Menschen, der ihn anerkennt und Religion hat, unerforschlich, seinem Wesen nach und in Ansehung des Verhältnisses, worin er zu sich selbst ist, schlechthin unbegreiflich sei — agnoscitur Deus, sed ipsius natura cognosci non potest, mit dieser Behauptung fängt beiderlei Mystik an. Eben so gemeinsam ist 2) die Angabe des Grundes, aus dem jene Unerforschlichkeit behauptet wird. Dieser Grund sei Beschränktheit der menschlichen Vernunft, „sie als die des Menschen ist beschränkt, ja begrenzt, daher kann er das Schrankenlose, Unendliche nicht begreifen." Aber in der Angabe 3) wodurch die menschliche Vernunft und worin sie für Beschränktheit anerkannt werden müsse, unterscheidet sich die Mystik des Gefühls und des Gedankens. Die Mystik des Gefühls nemlich findet jenen Grund der Beschränktheit darin, daß der Mensch ein Geschöpf sei, der Schöpfer Gott ist der Unerschaffene und darum anerkennbar, wenn auch unbegreiflich, als der Unbegränzte ꝛc. Die Natur des Geschöpfes, des Menschen dagegen ist aber, weil Geschöpf, die Beschränktheit, vom endlichen Geschöpf könne das Unendliche nicht gefaßt, nicht begriffen werden, der Unendliche begreift allein sich selbst. Diese Angabe hat also zur Voraussetzung das Dogma von der Schöpfung der Welt und des Menschen durch Gott und bei dieser Voraussetzung ist die Religion hier mystisch mit Bezug auf das Gefühl; dagegen ist in der Mystik des Gedankens von der Welt als Schöpfung und von Gott als Schöpfer abstrahirt und wird dabei lediglich reflectirt auf die menschliche Vernunft im Verhältniß zu ihr selbst, auf ihre Natur. Sie als menschliche, mithin subjective Vernunft, abgesehen übrigens von allen einzelnen Subjecten wird der Gegenstand ihrer eigenen Forschung und sie begreift sich durch und durch, das Resultat dieser Forschung und des Begriffs der Vernunft von ihr selbst ist, daß die menschliche Vernunft zwar die Dinge als Erscheinungen, in denen die

Naturgeſetze ſind, vollkommen zu begreifen vermöge, aber nicht das Weſen der Dinge, das Ding an ſich. Dieſe Erkenntniß des Weſens der Dinge, der Gottheit ſei der menſchlichen Vernunft unmöglich — ſie verſteige ſich, werde transcendent. Begränzt alſo iſt ſie nach der Myſtik des Gefühls, weil ſie die erſchaffene, nach der des Gedankens, weil ſie die Vernunft iſt, deren Erkenntniß insgeſammt durch Empfindungen, Wahrnehmungen, Kategorien, Sinn und Verſtand bedingt iſt, da der Gedanke des göttlichen Weſens der des abſolut Ueberſinnlichen iſt. Beiderlei Myſtik als die in der Religion geht einerſeits auf das Dogmatiſche in dieſer, was die Anerkenntniß Gottes betrifft, den Glauben — an, andrerſeits auf das Ethiſche. So wäre auf beiden Seiten der Myſticismus in der Religion ein theils dogmatiſcher, theils moraliſcher. Hier iſt er in der letzten Beſtimmtheit herauszuheben, ohne daß jedoch die erſtere, die des dogmatiſchen vernachläſſigt werden darf.

A. Der moraliſche Myſticismus des Gefühls. Er wird in folgenden Hauptpunkten erkannt.

1) In ihm gilt ſogleich der Wille Gottes als das Geſetz für den Willen des Menſchen; daß er und zwar er allein das Geſetz ſei, ſteht zu erkennen, mithin zu wiſſen, und ſo iſt er in Folge dieſes Wiſſens offenbar, denn Gott ſelbſt hat ſeinen Willen dem Menſchen als das Geſetz kund gethan, aber wie iſt durch Gott dem Menſchen das Geſetz offenbar gemacht, welches iſt dieſer Act der göttlichen Willensmacht? Dies „Wie“ iſt unerforſchlich; — genug, daß der Wille Gottes als Geſetz erkannt werden kann, mit der Erkenntniß erregt ſich ein Gefühl der Abhängigkeit von Gott in dem Unbefangenen. Sind die Geſinnungen, Entſchlüſſe und deren Vollziehung, die Handlungen in Uebereinſtimmung mit dem Willen Gottes, als dem Geſetz, ſtrebt der Menſch darnach, daß er ſtets, was Gott ſetzt, thue, ſo ſind eben jene Geſinnungen und Handlungen Tugend und iſt das Gute das Gute in ihm ſelbſt und in ſeinem Wir-

kungskreise außer ihm. Widerstreiten aber des Menschen Willensacte und Handlungen nebst seinen Gesinnungen dem göttlichen Gesetz, sind sie ihm zuwider, so sind sie Sünden und Laster und was in ihnen bewirkt wird, das Böse. Beides, das Gute und Böse in seinen Entschlüssen, Worten und Werken vermag der Mensch zu erforschen, zu begreifen, und zu erkennen, auch bringt ihm seine Erfahrung um ihn selbst in seinem Thun und Lassen, die Erfahrung, die der eine am andern macht, die Erfahrung, wie sie die Weltgeschichte ist, zur klaren Erkenntniß dessen, daß Gutes und Böses in ihm und der Welt außer ihm sei. Aber er ist so wie die Welt, in der er ist, von Gott erschaffen, und seine Anerkenntniß Gottes, wenn er ihn selbst auch nicht begreift, ist dennoch die Anerkenntniß des allein Guten. Wie es möglich sei, daß in der von Gott erschaffenen Welt und in seinem Geschöpf dem Menschen, im Guten überhaupt ein Widerstreben gegen Gott entstand, vermag der Mensch nicht zu begreifen. Er kommt mittelst unbefangener Beobachtung und treuer Erfahrung nothwendig zu der Erkenntniß seiner Sündhaftigkeit und auch wohl zur Erkenntniß der Andern in ihrer Sündhaftigkeit und so zu dem Urtheil, Bekenntniß: Wir sind allzumal unnütze Knechte! Keiner ist gut — Gott allein. Eben die Schrift bezeichnet, daß das Böse in die Welt gekommen und so wird vom Menschen erkannt, daß die Sünde forterbe von Geschlecht zu Geschlecht. Offenbar ist das Alles, aber nicht zu begreifen wie das Böse von Einem Menschen und Einem Geschlecht fortgepflanzt werden könne, unbegreiflich die Erbsünde.

2) Bei dieser erkennbaren Böswilligkeit der menschlichen Natur überhaupt besteht dennoch das Gesetz als Gottes Wille für die Sünder. Er, der ihm in Gedanken, Worten, Werken widerstrebt, hat das Gesetz gleichwol anzuerkennen, sich ihm zu fügen, jene ihm widerstrebende Gesinnung hat er von sich zu thun. Die Sünde hat ihn als Sclaven, er der gefesselte, soll frei sein und es werden Befreit ihn nicht ein Anderer, so

bleibt er in ſeiner Sünde. Der Sünder iſt der mitten im Sumpfe gelegene, er kann ſich nicht an den Haaren herausſchleudern. Aber Gott hat ſich in ſeinem eingebornen Sohne den Menſchen geoffenbaret aus Liebe zu den Sündern, damit die Welt an ihn glaube und ſelig werde. Er machts den Menſchen möglich, daß ſie frei das Geſetz anerkennen. Dies lehrt die Bibel. Darin iſt keine Myſtik des Gefühls. Der Menſch kann, indem er die heilige Schrift als göttliche Tradition annimmt, zur Erkenntniß Gottes kommen. Aber wie iſt Gott wirkſam in dem Menſchen? in dem Menſchen Jeſus? Dies ſei unbegreiflich.

3) Der Glaube an Chriſtum als den Erlöſer und an die von ihm beſtimmte Erlöſung ſelbſt iſt die Bedingung, ohne die der Menſch von ſeiner Sündhaftigkeit und von deren Folgen nicht befreit werden kann, etwa nach dem Spruch: wer da glaubt, wird ſelig, wer nicht glaubt, wird verdammt. Daß der Glaube ein nöthiges Erforderniß ſei, iſt zu erkennen und begreifen. Aber wie es möglich ſei, daß der Menſch, da er doch in ſeiner Bösartigkeit zum Glauben nicht geneigt iſt, glaube, iſt unbegreiflich. Hier hat der Fragende ſich blos an das Gefühl zu halten, daß es möglich; nemlich weder die Natur durch ihre willen- und geiſtlos wirkenden Kräfte, noch der Menſch, oder einer für den andern kann, da jeder ein Sünder iſt, bewirken, daß er der Gläubige werde und dadurch die Bedingungen zu ſeiner Seligkeit erreiche. Vielmehr iſt eine höhere Wirkſamkeit anzuerkennen durch Gott den heiligen Geiſt, der in alle Wahrheit leitet, vermöge der er vom Unglauben zum Glauben kommt. Dieſe Wirkſamkeit iſt die Gnade des heiligen Geiſtes, die den Sündern verheißen wird, aber wie jener Geiſt der Wahrheit in dem Menſchengeiſte wirke, iſt ein Myſterium und auch hier hat ſich der Fragende blos an's Gefühl zu halten. Iſt er der Gläubige geworden, hat er ſich bekehrt und ſetzt er die Bekehrung ſich beſſernd fort, ſo beharrt er hiemit im Guten wie im Glauben ſelbſt, er in Verbindung mit der

Gemeinde der Gläubigen. Allein daß die ganze Gemeinde und er im Glauben beharre, ist auch nicht lediglich ihr Werk, im Gegentheil kann der Bekehrte, wenn er sich selbst lediglich überlassen wäre, immer wieder zum Ungläubigen werden. Solcher Rückfall und mit ihm der Untergang des Glaubens der Menschen wird allein verhindert durch die fortwirkende Gnade Gottes. Wie? steht nicht zu begreifen. — Demnach erklärt diese Mystik die Forschung der Menschen nach dem Unerforschlichen für frevelhaft, und setzt sie vom Gefühl aus durch diese Erklärung der Forschung überhaupt eine Gränze ne plus ultra. — Ist nun die biblische Sittenlehre eine Mystik des Gefühls und durch diese charakteristisch und distinct von jeder andern Sittenlehre verschieden? Dies ist nun die Frage. — Sie hebt überhaupt für den Glauben und die Liebe mit der Forderung an, indem sie sich zuvörderst an die Juden wendet: „thut Buße, denn das Himmelreich ist nahe." Matth. 3, 3.; Christus selbst thut diese Forderung Joh. 3, 3. Wird einer nicht von oben herab geboren, so kann er nicht ins Himmelreich kommen. Die Apostel weisen auf dieselbe Forderung hin; Paul. Ephes. 4, 24.; „zieht den neuen Menschen an u. s. f." Diese Forderung zunächst an das jüdische Volk, dann an die Heiden, auch an dich und mich setzt voraus, daß es mit dem Menschen nicht res integra sei. Der Gerechte, Wohlgesinnte, seine Pflicht wohl erfüllende bedarf keiner Buße, keiner neuen Geburt, nicht einer neuen Menschwerdung, nur der Schlechte und Niederträchtige jeder Art. Also die Voraussetzung 1) ist die eines im Menschen waltenden, machthabenden Bösen, eines faulen Flecks in seiner Natur, einer Krankheit der Intelligenz und seines Willens, wozu er einer Heilung bedarf. Auch deutet die Bibel auf das Princip, aus dem diese Schlechtigkeit in die menschliche Natur gekommen sei, im A. u. N. T. cf. Joh. 8, 44., Christus an die Juden: ihr seid, indem ihr meint als Nachkommen Abrahams Lieblinge Gottes zu sein, Söhne des Teufels, der ein

Mörder von Anfang die Wahrheit gar nicht vermag, ſein Weſen iſt die Lüge. Dieſe Vorſtellung eines Kakodämons (von Chaldäa her) braucht Chriſtus zur Hindeutung auf das Princip des Böſen. Aber weder er noch Paulus geht auf eine Unterſuchung über den Urſprung des Böſen ein, wie das Böſe in die Menſchen gekommen ſei. So ſcheint die Lehre myſtiſch. Aber der Lehrer mit ſeinen Jüngern hat mehr zu thun als ſolche Fragen ſich vorzulegen, es iſt eine ganze Welt aus ihrer moraliſchen Lethargie herauszuſchütteln, es gilt ſie in ſich zu bringen, ſie zur Buße zu leiten. Wenn aus dem Munde Chriſti irgend ein Dictum angeführt werden könnte, demzufolge es Frevel wäre Unterſuchungen über das Böſe anzuſtellen, dann wäre die Lehre myſtiſch, aber nirgends gilt in der heiligen Schrift die Unterſuchung über den Urſprung des Böſen für unerforſchlich. Sodann ihre Richtung hat die neuteſtamentliche Sitten- und Glaubenslehre zunächſt gegen den Egoismus, den greift ſie an; aber der Egoismus, ſei er der der Phariſäer oder Sadducäer, der Griechen oder Juden, der Egoismus in ſeinem Selbſtbetrug und Lügenhaftigkeit, andrerſeits in ſeinem Haß; gegen den richtet ein Angriff mit Appellation an's Gefühl nichts aus, das gegen ihn eine ſtumpfe Waffe iſt. So beruft ſich auch Chriſtus gegen Phariſäer nie auf's Gefühl für eine Wahrheit, das Gegentheil der Lüge, ſondern es geht Alles in Begriffen und Erkenntniſſen, in Parabeln, nicht mit ſeufzender Myſtik. Das iſt eine durchaus klare Sprache in beſtimmten Gedanken. Er ſagt z. E. Joh. 8, 32. keineswegs: haltet ihr euch im Gefühl der Wahrheit, ſo werdet ihr frei, ſondern: die Erkenntniß der Wahrheit wird euch frei machen u. ſ. f., das Gefühl auch das lauterſte, edelſte iſt als Gefühl ſchwach gegen die Macht und Gewalt des Gegentheils des Guten. Mit dem Gefühl in ſeiner Schwäche hätte die chriſtliche Religion nicht ausgerichtet, was ſie bei ihrer erſten Gründung ausrichtete.

2) Gegen Ende des dritten und vom Anfang des vierten

Jahrhunderts an gewann die Gemeinschaft der Christen als Kirche einen politischen Bestand. Auf Synoden wie die ökumenischen waren, wurden die Hauptlehrsätze bestimmt und nebenher eine Reihe von Statuten, die das Leben der Menschen, Cultus und Ritus anging. Die Kirche selbst, deren Lehrer die Kirchenväter durch ihre Autorität auf jenen Synoden wirksam für die ihrige und deren Autorität durch die Kirche begünstigt wurde, machte sich mit jenen Beschlüssen allmählig dermaßen geltend, daß gegen ihre Autorität keine andere sich regen durfte. Zweifel, wenn sie laut werden, können zwar nie das Wissen, wohl aber das Glauben, besonders wenn es mit der Meinung gepaart ist, sehr erschüttern, und die Kirche suchte frühe dieser Erschütterung vorzubeugen. Als sie das gewonnen hatte, in ihren Patriarchen, Bischöfen u. s. f. auf ihren Concilien u. s. f. für untrüglich zu gelten, wie nachher der Papst selbst, war jeder gebunden, die Untrüglichkeit schlechterdings anzuerkennen. Aber damit war ja auch aller freien Forschung in Glaubenssachen und Gewissensangelegenheiten eine Gränze gesetzt. So reducirte sich das ganze christliche Wesen auf Aeußerlichkeit in Glaubensform und Norm, Ritualien u. s. f. wie diese von Gregor d. Gr. insonderheit in seinem Meßkanon zum Abschluß gebracht sind. Es ist die Mystik des Gefühls, wo in Glaubenssachen alles in das Aeußerliche, in Ritualien u. s. w. gelegt ist. Hielt sich jedoch nur der, der christliche Lehre dogmatischen oder moralischen Inhalts in Untersuchung nahm, strenge beim Glauben an die Untrüglichkeit der Kirche, so konnte er die Untersuchung so weit treiben, als er wollte — nichts galt insofern für absolut ununtersuchbar. So blieb bei aller Beschränkung die scholastische Theologie nicht beim Gefühl, sondern ging zu tiefer Erkenntniß. Mystisch waren

3) auch die Reformatoren nicht. Der Schriftforschung setzte Luther keine Gränze, und so ist bis auf den heutigen Tag die

chriſtliche Lehre wohl afficirt worden von der Myſtik, aber doch von ihr frei geblieben.

B. Myſtik des Gedankens. Alles Begreifenwollen, alles Wiſſenwollen iſt nicht etwa, wie vom Gefühl aus geurtheilt wird, frevelhaft, ſondern unverſtändig, albern, kindiſch. So vom Gedanken und Verſtande ſelbſt aus z. E. wenn gefragt würde, wie viel Sandkörner die Erde hätte, wie viel Sterne der Himmel zählte, oder ob jenſeits des uns ſichtbaren Raumes noch Sterne ſeien oder wie es im Innern der Erde beſtellt ſei. Die Zahlen, die räumlichen Verhältniſſe, haben ihren Gehalt und ihre Beſtimmung mit Bezug auf die erkennbaren Objecte; auf die Zahlen beſonders ein Augenmerk richten, als wenn es ein Zahlenmyſterium gebe, kann nur auf der Stufe des Gefühles Statt finden. Die Arithmetik löſ't die Zahlengeheimniſſe, die des Wiſſens werth ſind. So Mephiſtopheles bei Goethe: „Allwiſſend bin ich nicht, doch viel iſt mir bewußt.“ Für das Begreifliche kommt alſo in Betracht das Wiſſenswürdige und zu wiſſen dem Menſchen Nothwendige, aber in Sachen des Rechtes, der Pflicht giebt es nichts, das zu wiſſen nicht der Mühe werth oder nicht nothwendig ſei. Da fordert vielmehr jeden ſein Gewiſſen auf, in dem, was er zu beſchließen und zu thun vermag und was er wirklich beſchließt oder thut, gewiſſenhaft zu Werke zu gehen und beſonders alles zu begreifen und zu wiſſen. Im Arithmetiſchen, Phyſikaliſchen mag vieles als dahin geſtellt bleiben, in der Moral aber nicht, „quod dubitas ne feceris“ vor der That gedacht! Gleich vorn herein geht alſo beim Moraliſchen das Denken ſtreng zu Werke gegen das Gefühl, dem am Wiſſen nichts liegt. Das Wollen und mittelſt ſeiner das Thun und Wirken ſteht unter einem Geſetz und das Denken geht darauf zu begreifen, daß der Wille und die That wirklich unter einem Geſetz ſtehe und ſtehen müſſe. Dann aber, wenn dies begriffen iſt, will das Denken das Geſetz begreifen und zwar in ſeinem Grund oder Urſprung. Es iſt das

Geſetz für den Denkenden und Wollenden, mit Einem Wort für den vernünftigen Menſchen; als Geſetz für den Vernünftigen in ſeinem Denken und Wollen kann es nur die Vernunft ſelbſt zu ſeinem Princip haben. Und wie die Logik, um das Geſetz für das Denken im Begreifen, Urtheilen und Schließen zu erkennen, von den Objecten, die zu erkennen ſind, und von den denkenden, urtheilenden und ſchließenden Subjecten abſtrahirt, damit ſie das Denkgeſetz an ſich verſtehe, eben ſo mit der Ethik für die Erkenntniß des Geſetzes, unter welchem der Entſchluß und die That ſteht. Iſt ſein Princip die Vernunft und dieſe, indem es das Geſetz für die Praxis iſt, die praktiſche Vernunft, ſo darf der Menſch nur dieſe rein für ſich ſelbſt betrachten um ſeine Vernunft ſich zur Geſetzgeberin zu machen. Hierin wäre demnach nichts als unerforſchlich vorausgeſetzt und feſtgehalten, ſondern im Gegentheil ginge das Denken von der Vorausſetzung aus, daß das Geſetz für die That auf's Vollkommenſte erkannt werden könne. Aber an jenem Geſetze aus der praktiſchen Vernunft entdeckt eben die Vernunft oder der ſtreng Vernünftige zwei Beſtimmungen, in der einen iſt das Geſetz poſitives, nemlich der Menſch ſoll in Allem, was er beſchließt und thut, dies dem Geſetz gemäß faſſen und vollziehen, wie wenn es von ihm fordere, daß er nur das wolle, was des Geſetzes ſelbſt ſei. — Lex flagitat — lex praeceptiva. In der zweiten Beſtimmung iſt das Geſetz das Negative, es fordert vom Menſchen das Gegentheil von dem, was dem Geſetz gemäß iſt, zu unterlaſſen. Lex prohibitiva. Oder kurz und gut: es entdecken ſich am Geſetz die beiden Beſtimmungen, in denen es einerſeits Gebot, andrerſeits Verbot iſt, z. E. ſei wahrhaftig in Gedanken Worten und Werken — Gebot; lüge und betrüge nicht — Verbot. In dieſen beiden Beſtimmungen bezieht ſich, wie gleichfalls am Geſetz entdeckt wird, daſſelbe auf ein drittes, wie auf den Zweck und das Ziel des Geſetzes, daß das Geſetz um des Geſetzes willen gewollt werde und das Ge-

gentheil auch des Geſetzes wegen unterlaſſen werde. Jene zweifache Beſtimmtheit und dieſe Beziehung führt von ſelbſt, das Geſetz von ſeinem Urſprunge an betrachtet, auf den Gedanken, daß es mit dem Menſchen, den das Geſetz angeht als Gebot und Verbot, nicht zum Beſten beſtellt ſei. Würde er ſtets wollen und thun, was des Geſetzes iſt, mithin unterlaſſen, was dieſem entgegenläuft, ſo bedürfte es hierin weder des Gebotes noch auch des Verbotes und die Schrift ſagt: dem Gerechten iſt kein Geſetz gegeben, ſondern dem Ungerechten. Schon alſo aus dem Verhältniß, worin das Gebot und Verbot mit Bezug auf den Zweck des Geſetzes zum Menſchen ſteht, geht die Erkenntniß an den menſchlichen Willen, der mit dem Hange behaftet ſei, nicht zu wollen, was er ſoll, und zu wollen, was er nicht ſoll. Wäre dieſer Hang nicht, ſo wäre das Geſetz völlig übereinſtimmend mit ſeiner Willensfreiheit und er brauchte kein Gebot und Verbot. Nimmt der Denkende in jenem Verhältniß noch Rückſicht in der Erfahrung auf ſich und Andere, ſo erfährt er, daß oft gegen des Geſetzes Stimme gehandelt wird. Woher dieſer Hang in dem menſchlichen Willen ſelbſt?

1) Von außen her durch die Natur, Sinnlichkeit, Reize im Sinnlichen oder gar durch eine übernatürlich wirkende Macht eines Geiſtes, wie des Teufels? Nimmermehr! denn er iſt ein Hang in dem freien Willen des Menſchen. Ueberläßt ſich der Menſch dieſem Hange, ſo trägt er davon die Schuld und hat er ſich die Folgen ſolcher Handlungen zu imputiren. Das wäre nicht, wenn jener Hang lediglich von außen in ihn hineingebracht wäre. Dann trüge dieſe böſe äußerliche Macht die Schuld. Der Entſtehungsgrund des Hanges zum Geſetzloſen muß anerkannt werden als in dem freien Willen ſelbſt enthalten; es iſt das Denken des Wollenden, wodurch die Maxime gebildet wird, oft zu wollen des Geſetzes Gegentheil. Gegen dieſe Maxime iſt das Geſetz als Gebot und Verbot gerichtet. Kant in ſeiner Abhandlung vom radicalen Böſen, betrachtet dieſe

Grundmaxime von allen Seiten und führt das aus, daß aus dem menschlichen Willen durch ihn die Regel des gesetzwidrigen Verhaltens gekommen oder das Angenehme über das Gute zu setzen, die Pflicht nur um der Vortheile willen, nicht um der Pflicht willen zu thun. Diese Grundmaxime ist ihm das radicale Böse, das seine Wurzel im Willen hat. Das Böse ist in die Natur gekommen durch uns selbst, nicht von außen. So weit begreiflich. Aber nun geht das Denken auf's Unbegreifliche. Nemlich es ist der Mensch durch seine Vernunft und in der Freiheit seines Willens der, der sich oder dem sie das Gesetz giebt. In jener Grundmaxime ist aber der Mensch der, der gegen dies Gesetz feindselig sich verhält. Wie kommt der Vernünftige dazu, ein Gesetz, das ihm nicht aufgedrungen, das er sich selbst gegeben, zu umgehen? Ja, wenn von einem Knechte, durch äußere Macht mit einem Gesetze beschwert, dies Gesetz, dies fremde Gesetz nicht gehalten würde, dies wäre begreiflich. Aber du freier Mensch, der du dir selbst mit deiner Vernunft Gesetze giebst, wie ist es möglich, daß du dies Gesetz wieder verletzest? Dies wissen wir nicht.

2) Jeder dem Gesetz gemäße Willensact und jeder um des Gesetzes willen gefaßte Entschluß ist eo ipso ein freier. Darin, daß der Mensch, was Pflicht für ihn ist und er als Pflicht anerkennt, wirklich thut, beweist er sich frei. Auch zeigt sich diese seine Freiheit im Anerkennen und Vollbringen seiner Pflicht äußerlich als die größte Unbefangenheit und Geradheit. Wird hingegen ein Entschluß, in Ansehung dessen das Gesetz und die Pflicht eine Autorität haben, auch nur ohne Gesetz und Pflicht lege neglecta gefaßt oder gar contra legem, wird solcher Entschluß vollzogen, so wird dadurch die Freiheit des Willens beschränkt. Wiederholt sich ein solches gesetzloses Wollen und Thun, so nimmt die Beschränkung der Willensfreiheit zu bis zur Aufhebung der Freiheit selbst, wobei es freilich für den, der so sich gesetzlos verhält, den Schein hat, als gewinne er an

nung möglich ſei. Er und die Natur vermögen nicht ihrem Guten Eingang zu verſchaffen. Daher die Forderung, das Poſtulat der praktiſchen Vernunft,

a) daß ein Gott, deſſen Willensfreiheit, Weisheit und Macht ihm überlegen ſei, dieſe moraliſche Ordnung einleite und fördere. Wiſſen kann er ihn nicht, aber das Bedürfniß hat er, hypothetiſch einen Gott anzunehmen, durch den die moraliſche Ordnung werde. Der Glaube iſt ihm zwar nur eine Hypotheſe, aber eine abſolut nothwendige. Dies aber iſt das Unbegreifliche, daß ein Gott ſei, wie die moraliſche Ordnung entſteht und wie ſie durch den Menſchen erreicht werde.

b) Wer recht thut, kann dafür, daß er recht thut, nicht zu leiden haben. Das eigene innere Weſen des Geſetzes und der Vernunft in ihrem Verhältniß zum Geſetz führt nothwendig zu der Einſicht: wer es mit dem Geſetz wohl meint, kann dafür nicht Elend, Unglück u. ſ. f. zu erdulden haben. Zwiſchen dem Wohlverhalten eines Mannes und ſeinem Uebelergehen iſt kein Zuſammenhang, und nach der moraliſchen Ordnung ſollte doch Zuſammenhang da ſein, ſo daß es dem Guten wohl ginge. Eben ſo iſt es keine moraliſche Ordnung, daß der, der liſtig, ſchlau zu Werke geht, nur den Vortheil ſucht aus der Pflicht, glücklich ſei. Nun wird aber behauptet, die Erfahrung lehre gar oft, daß die Redlichen die Unglücklichen, die Schurken die Glücklichen waren, — was iſt das für eine Wirthſchaft? — Wenn auch der Rechtſchaffene nicht der Glückſelige wird, ſo iſt er doch der Glückſeligkeit würdig, verdient ſie, und umgekehrt. Der moraliſch Geſinnte iſt alſo der der Glückſeligkeit würdige, der Andere nicht. Wenn eine moraliſche Weltordnung unter einem weiſen Gott im Werden iſt, ſo muß aus dem Verhältniß der Tugend und des freien Willens zum Geſetz eine Harmonie Statt haben zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit. Wie? unbegreiflich. Daher

c) die Hypotheſe des Glaubens an die Unſterblichkeit der

Seelen. Diese muß geglaubt werden aus dem Grunde jenes moralischen Verhältnisses. Also hier treffen wir auf drei Unbegreiflichkeiten, angehend Gott, Willensfreiheit und Unsterblichkeit.

Und damit ist die Mystik des Gedankens vollendet — dieser Mysticismus wäre hier also der der kritischen Philosophie. Denn deren Angaben sind die angeführten. Kant und ein Mystiker? — Ja! ein Mystiker des Gedankens. Er selbst hatte dessen auch wenig Hehl. Im Jahre 1797, wo die Kantische Kritik der reinen und praktischen Vernunft in Deutschland so ziemlich gewirkt, kam eine Abhandlung heraus: „de similitudine inter mysticismum purum et doctrinam religionis Kantianam.“ Der Verfasser war ein junger Mann, der diese Abhandlung als Inauguraldissertation drucken ließ. Kant gab nicht lange nachher seine kleine Schrift heraus: „der Streit der Facultäten“ cf. p. 115, er führte da das Schreiben des jungen Autors an, und verhehlte gar nicht, daß er hierin Mystiker sei. Das war Kant. Dies war sein Rationalismus — ein späterer Rationalismus hält das Unbegreifliche auch für überflüssig. — Die Frage war: hat die biblische Sittenlehre, besonders im neuen Testament den Charakter der Mystik des Gedankens? ist sie eine Kantische Moral? Was den ersten Punkt in dieser Mystik betrifft, so erkennt die biblische Lehre allerdings einen Hang zum Gesetzwidrigen im Menschen an, und zugleich, daß der Mensch diesen Hang und die daraus entspringenden Folgen Sünden und Laster selbst verschulde, aber jene Lehre läßt dahin gestellt sein, wie durch den Willen in ihn jener Hang kommen konnte; desgleichen, ob dies wie und die Möglichkeit der Entstehung jenes Hanges erforscht und begriffen werden könne oder nicht. Sie setzt mithin dem Denken für das Erforschen und Erkennen keine Schranken, läßt es frei. So spricht Paulus Röm. 5, 12. ff. jenen Hang in dem Menschen und durch ihn nebst seinen Folgen aus; durch

einen Menſchen iſt die Sünde in die Welt gekommen und der Tod durch die Sünde, er iſt zu Allen durchgedrungen, denn alle haben geſündigt. Freilich mit einer Hinweiſung auf den altteſtamentlichen Mythus des Paradieſes und Adam's. Aber ob der erſte Menſch allein jene Sünde oder Sündhaftigkeit verſchuldet oder ob er einen Mitſchuldigen, der ihn verführte, gehabt habe, läßt er unentſchieden. Fragt, forſcht — ihr habt die Freiheit der Forſchung! cf. Joh. 8, 44. Lügner ſeid ihr, auf Mord geht ihr aus u. ſ. f. Dies ſagt Chriſtus, der das als ihre Sünde bezeichnet und als ihre Schuld. Mit darum und weil der menſchliche Geiſt ſich keine Feſſeln anlegen läßt, iſt es gekommen, daß, ſo ſcharf und genau von Kant die Unterſuchung über jene Radicalmaxime des Böſen und über die Unmöglichkeit, dieſer Wurzel nahe zu kommen, geführt wurde, die Zeitgenoſſen und Nachkommen ſich nichts darum bekümmerten — und ſie hatten darin die bibliſche Lehre nicht gegen ſich. Kant's Schülern, dem Erhard Schmid in ſeiner philoſophiſchen Moral, galt die Kantiſche Angabe der Unerforſchlichkeit des Böſen für nichts, und er kam in ſeiner Unterſuchung zu einem intelligiblen Fatalismus. Tiefer noch Fichte in ſeiner Moral, Schelling über Freiheit und Religion; Hegel in ſeiner Phänomenologie. Alſo gleich in dieſem erſten Punkte iſt die Wiſſenſchaft des Ethiſchen nicht bei Kant's Reſultat ſtehen geblieben, ſondern darüber hinausgekommen und hat darin wenigſtens die Bibel nicht gegen ſich. Den zweiten Punkt angehend jener Myſtik iſt allerdings die bibliſche Lehre auch wie jene myſtiſche die, daß durch das Geſetzwidrige, wenn es gewollt und gethan wird, die Freiheit des Willens beſchränkt ſei und werde bis zur Vertilgung. So z. E. Röm. 8, 22—25. Ich ſehe ein Geſetz in meinen Gliedern, das widerſtreitet dem Geſetz in meinem Gemüthe und nimmt mich gefangen unter die Sünde u. ſ. f. Jenes Geſetz im Gemüthe der Wille Gottes und ich jenem Hange zum Böſen unterworfen,

Sclave der Sünde. Aber weiter geht die Erklärung der Bibel über diese Beschränkung der Freiheit nicht, nicht bis dahin, daß sie die Erklärung wäre einer Unbegreiflichkeit der menschlichen Willensfreiheit und einer Beschränkung. Im Gegentheil weist sie darauf hin, daß der Mensch zur Erkenntniß der Freiheit im Guten und Bösen gelangen könne, also auf keinen Glauben eingeschränkt werde und auf keine Unbegreiflichkeit. Durch Christum hält l. c. sich der Apostel für frei, durch Christi Geist, welcher der Geist der Erkenntniß und Wahrheit ist, 2. Kor. 3, 17. Der Herr ist der Geist, wo aber der Geist, da ist Freiheit. Nun erklärt vielmehr die Bibel, daß der Geist des Menschen der des Herrn sein könne. Ist er das, so ist er in dem Geiste der Freiheit, in der es keine Grenze giebt. Darum auch, weil die biblische Lehre nicht entgegen ist, und eben weil, wo der Geist, auch Freiheit ist, darum auch hat die Wissenschaft von der Freiheit des Willens sich nicht durch die Kantische Kritik beschränken lassen, als sei die Freiheit nur zu glauben, sondern ist weiter gegangen. — In Ansehung des dritten Punktes jener Mystik kommt zuerst in Betracht die moralische Weltordnung, die ein Ideal sei, das realisirt werden soll, aber zu keiner gegebenen Zeit wirklich realisirt wäre, in Ansehung dessen es also fort und fort heißt: es soll eine moralische Weltordnung sein oder werden, als wenn sie nicht schon wäre. Von solchem Ideal, das nach Realität schnappt, weiß die Bibel nichts. Sie nennt im Gegentheil das Reich Gottes als eine Ordnung in der Welt unter wirklich geltenden Gesetzen und so, daß, indem der Gesetzgeber Gott zugleich der Herzenskünder ist, jedem in diesem Reiche wird, was er verdient mit seinen Tugenden und Sünden. Nach der Bibel also besteht wirklich eine moralische Weltordnung *βασιλεία τῦ θεῦ* und jene Lehre fordert an die Menschen nicht, daß sie eine moralische Ordnung erst stiften, sondern in sie eingehen, nach dem Reiche Gottes streben sollen. Matth. 6, 33. ff. Davon, daß die Bestimmung des Menschen

ſei eine Harmonie ſeines Wohlverhaltens mit ſeinem Wohlbefinden, weiß die Bibel nichts. Solche Glückſeligkeit, die als ein ununterbrochenes Wohlbefinden und Befriedigung der Begierden ſich zeige, geht die bibliſche Sittenlehre nichts an, ſie iſt Sache der Klugheit, nicht der Sittlichkeit, Sache des Lebens, nicht des Geiſtes. Statt deſſen weiſ't ſie den Menſchen auf die Seligkeit hin, die in ihr ζωὴ αἰώνιος heißt, und in welcher der Menſch von Begierden, Wünſchen u. ſ. f. frei, vom Irdiſchen unabhängig geworden iſt. Dieſe Seligkeit aber ſetzt die Bibel nicht mit der Sittlichkeit in ſolche Verbindung, daß Sittlichkeit und Seligkeit mit einander harmoniren, ſondern jene Seligkeit ſteht in Verbindung mit der Erkenntniß Gottes, Joh. 17, 3. „Dies iſt das ewige Leben, daß ſie dich, der du allein wahrer Gott biſt, erkennen u. ſ. f.“ Aber in dieſer Erkenntniß Gottes, die die Seligkeit gewährt, findet keine Unbegreiflichkeit ſtatt, wo Erkenntniß iſt, da iſt keine Unbegreiflichkeit, die Sittlichkeit, das Moraliſche, wird von der Bibel mit Bezug auf die Seligkeit namhaft gemacht, ohne die keine Erkenntniß möglich; cf. Matth. 5, 8, die reines Herzens ſind, die ſind ſelig, darum weil ſie Gott ſchauen werden. Das, daß ſie reines Herzens ſind, macht ſie fähig zum Schauen Gottes. Endlich die Bibel erklärt ſich geradezu gegen Alles im Gefühl, Gedanken für unerforſchlich Gehaltene — der Menſch als Geiſt ſoll vielmehr nach ihr die Tiefen der Gottheit erkennen 1. Kor. 2, 10—12. Aber dieſer Geiſt Gottes iſt der Geiſt des Menſchen; für die Erkenntniß iſt eben dies der göttliche Geiſt. Schluß; da die bibliſche Sittenlehre weder den Charakter der Myſtik im Gefühl noch im Gedanken hat, ſo iſt von ihr eine Wiſſenſchaft möglich, eine Theorie dieſer Lehre — die Ethik, die, wenn ihr Gegenſtand myſtiſch wäre, unmöglich wäre, id. quod erat demonstrandum.

§. 9.

Die Mönchsmoral.

Das Chriſtenthum iſt älter, als das Mönchthum, beſtimmter Weiſe kommt letzteres erſt im 6ten Jahrhundert zum Vorſchein. Der erſte Mönchsorden iſt der der Benedictiner. Aber früher ſchon im 2. und 3. Jahrhundert gab es unter den Chriſten Anachoreten, Eremiten, die iſolirt oder ſelbſt gemeinſchaftlich (Koinobiten) in Syrien, Paläſtina lebten. Ja vor Entſtehung des Chriſtenthums finden ſich ähnliche Perſonagen in Indien unter dem Namen Gymnoſophiſten. Das Mönchthum ſelbſt jedoch hebt erſt an, wo das gemeinſame Leben Einzelner d. h. das klöſterliche ein unter beſondere Rechte und Geſetze geſtelltes iſt. Es ſind verſchiedene Mönchsorden, jeder hat ſeinen beſondern Stifter und jeder hat ſeine beſonders modificirte Ordensregel, nach der die Mitglieder zu leben haben. Zur Verbreitung des Chriſtenthums unter den Barbaren, zur Beförderung der Cultur und zur Erhaltung der Werke des menſchlichen Geiſtes aus früheren Zeiten, wie ſie in Schriften u. ſ. f. noch vorhanden waren, haben die Mönchsorden beigetragen und darin hat die Nachwelt dem Mönchthum viel zu verdanken. In dieſer Betriebſamkeit des Mönchthums unterſcheidet dasſelbe ſich von der Myſtik, wo der Menſch ſich in ſelbſt faßt und um die Außenwelt ſich nicht bekümmert. Aber ohne Myſtik iſt das Mönchsthum doch nicht, vielmehr geht es von ihr aus, und in ſich, ſo lange es beſtand, hält ſich das myſtiſche Element. In dieſem Punkte ſind zwei Orden gleichſam die Extreme, indem der eine im Myſticismus ſich faſt ganz hält, der Orden der Trappiſten und Carthäuſer und von denen der andere am weiteſten ſich von der Myſtik entfernt und von ſich aus am mächtigſten in die Welt wirkte, der Orden der Jeſuiten. Der Trappiſt und Carthäuſer iſt durch das Geſetz ſeines Ordens ganz in ſich hineingewieſen, wie wenn eine Außenwelt und eine intellectuelle Thätigkeit derſelben für ihn gar nicht da

wäre. Durch die Sprache steht der Mensch zu dieser intellectuellen Thätigkeit der Außenwelt im Verhältniß. Der Trappist darf nichts sprechen als die beiden Worte „memento mori“ und wie er im Kloster sich sein Grab selbst graben und es oft besuchen muß, so lebt er nur in der Erinnerung an das Grab. Aber so ist der Mönch das sprachlose Gefühl, die beschauliche Betrachtung. Ganz anders der Jesuit, Sprachforschung, Sprachstudium u. s. f. das alles will seine Ordensregel, die Seelsorge zu übernehmen, Beichtvater zu sein, das Einmischen in die Weltgeschäfte und Welthändel — alles das will sein Orden. So verschieden nun jene Mönchsorden sein mögen von ihren Stiftern her, in ihrer Localität u. s. f. so ist ihnen allen die Maxime doch gemeinschaftlich, und sie sind sämmtlich darauf wie in einem Princip gegründet. Sie ist die für jedes Mitglied jedes Ordens: den Freuden des Lebens, den Lebensgenüssen zu entsagen und, wie es wol genannt wird, einen möglich vollkommenen Sieg über die Welt davon zu tragen. Die Befolgung dieser Maxime wird dort dem Menschen am leichtesten, wo er das Gesetz hat, sich ganz in seiner Innerlichkeit, in frommen Gefühl, im Glauben, in der Beschaulichkeit zu halten und gar keine Wirksamkeit nach außen zu verlangen. Den Trappisten wird dieser Sieg über die Welt am leichtesten; aber je bestimmter der Orden der Benedictiner, Dominicaner und Jesuiten mit jenem Gefühl das Wirken für die Welt verknüpft, desto schwerer wird die Befolgung jener Maxime. Diese Maxime nun scheint aus dem Evangelium selbst zu kommen, in dem dasselbe den Menschen vor der Liebe zur Welt warnt: cf. 1. Joh. 2, 15. u. s. f., indem es die Siege des Menschen, wenn er der Wiedergeborne ist, über die Welt fordert, cf. 1. Joh. 4, 5. Ja für jene Maxime scheint Jesus selbst zu sprechen: cf. Evang. Joh. 17, 14—24. Wäre es wirklich so, so würde die neutestamentliche Sittenlehre mystisch und mönchisch sein, aber es ist wirklich nicht so, denn

1) Christus nebst seinen Jüngern haben nach der Darstellung im Evangelium und in der Apostelgeschichte durchaus nirgends auch nur einen Charakterzug, der im entferntesten auf einen abgeschlossenen unter besondern Regeln bestehenden Orden hinweise. Nur Johannes der Täufer kommt im Evangelium vor, der in der Wüste lebte, taufte u. s. f. Er ist aber kaum ein Anachoret, viel weniger ein Mönch; wäre er aber auch ein Mönch, so geht er als Vorläufer die christliche Lehre noch nicht an. Christi Jünger führen, obwol mit ihm in Gesellschaft und mit einander vereint, doch in ihr Lebensgeschäfte, wie z. B. Petrus ein Fischer ist u. s. f. und nur ihr Lehrer hat nichts mit solchem Irdischen zu thun. Sein Thun ist ein Wunderwirken, nicht Fischen, nicht Teppichmachen, wie das des Petrus und Paulus. Die Jünger bilden mit ihrem Meister also wol eine Gesellschaft, aber sie ist keine geschlossene, keine distincte, daß sie sich von jeder andern separirt und unterschieden hätte. Die von ihm gestifteten Gemeinden in Jerusalem, Korinth, Rom erhalten eine Verfassung, werden organisirt, es sind da Diaconen, Bischöfe, aber jede Gemeinde und jedes Glied derselben steht mit dem andern in Verbindung, da ist keine Rede von Orden; so macht Bahrdt Jesus zu einem Freimaurerstifter. Sodann

2) Christus nimmt an den Freuden des Lebens Theil, entzieht sich also in der Beziehung nicht der Welt, läßt sich zum Genuß des Lebens herab. So bei der Hochzeit zu Cana, Joh. 2, 1—11, nach jener Maxime des Mönchthums darf dies nicht Statt finden, der Mönch, wenn er dies thut, sündigt gegen seine Regel. Eben dieser Maxime ist es gemäß, daß der Mönch sich des Umgangs mit denen enthält, die nicht im besten Rufe der Frömmigkeit stehn. Jesus aber im Evangelium geht mit Zöllnern und Sündern um, welches ihm auch von den zum Mönchthum eine Tendenz habenden Pharisäern vorgeworfen wird, Matth. 9, 9—17. Also gegen das Factische

im Evangelium kann jene Maxime des Mönchthums ſich nicht behaupten. Mit der Forderung des Evangeliums an jeden, daß er über die Welt ſiege, hat es eine andere Bewandniß als die, wie ſie im Mönchthum iſt. In der Natur als ſolcher, in der Welt mit den Menſchen leben, wie ſie auch immer geſinnt ſei, wie mächtig auch der Naturtrieb — das heißt die Welt beſiegen. Nach der evangeliſchen Lehre iſt die Stellung des Menſchen zur Welt keine feindſelige, aber wohl nach dem Mönchthum, das ſich mit der Welt gar nicht einläßt. Und in ſeiner Tugend iſt er ſelbſt im Widerſpruch mit ſich. Dies das Allgemeine, nun das Beſondere.

a) Durch ſeine Individualität iſt der Menſch in Verbindung mit Welt und Natur, ja ſeine Individualität, die zugleich Vitalität iſt, gehört ſelbſt unmittelbar der Natur an oder iſt an dem Menſchen das rein Natürliche. In dieſer Verbindung aber hat er, beſtimmt durch den Trieb des Lebens überhaupt Bedürfniſſe und ſteht gleich dem Thiere unter dem Geſetz zur Erhaltung ſeiner ſelbſt als des lebenden Individuums. Er kann keinem Triebe, der auf die Erhaltung ſeines individuellen Lebens geſtellt iſt, ſchlechthin die Befriedigung verſagen, ohne das Leben ſelbſt zu gefährden und den Lebenden als ſolchen zu Grunde zu richten. Aber unter jenen Trieben iſt einer der Geſchlechtstrieb, an deſſen Erhaltung die Befriedigung des individuellen Lebens nicht geknüpft iſt. Ihn kann der Menſch, nachdem er rege geworden, ſchlechthin unbefriedigt laſſen und regt ſich in ihm das ſittliche Gefühl der Schamhaftigkeit, das Gewiſſen überhaupt, ſo wird er auch wohl inne, daß es Pflicht für ihn ſei, des Geſchlechtstriebes nicht zu gedenken, und ſeine Befriedigung ſich zu verſagen — Keuſchheit. Aber jener Trieb wird in der Ehe befriedigt, es kann alſo kommen, daß der Menſch den Vorſatz faßt, nicht in eheliches Verhältniß zu treten, um keuſch zu bleiben. Die Mönchsmoral hat daher zu ihrer erſten Beſtimmtheit die Eheloſigkeit, aus ihr iſt dies

Element in die Moral und kirchliche Ordnung eingegangen, wie sie den Geistlichen in der römischen Kirche angehen.

b) Durch seine Personalität ist der Mensch in der Welt mit den Menschen verbunden, alle verhalten sich zu einander, mittelst ihrer Persönlichkeit, wie sie die denkende und wollende ist. In diesem Verhältniß nun kann der Wille des einen bestimmend werden für den Willen des andern, entweder durch äußere Macht oder durch seine Klugheit, Schlauheit. So gewönne daher ein Mensch wohl Macht über die andern — weltliche Macht, aber in und mit ihr, wie er sie sucht und gewinnt, kommt es wohl bei ihm selbst zu einer Leidenschaft, nemlich der, die andern kraft seines Willens zu beherrschen, also zur Herrschsucht. Gegen diese Herrschsucht ist das, daß der Mensch, statt zu befehlen, gehorchen lernt, ein Mittel. Wie er also durch die Enthaltsamkeit (unter a) der Genußsucht sich erwehrt und in diesem Punkte die Welt besiegt, so erwehrt er sich durch Gehorsam der Herrschsucht. Das zweite Element der Mönchsmoral ist der Gehorsam.

c) Es ist weder die Befriedigung der Bedürfnisse, die der Mensch in seiner Vitalität hat, noch Macht und Gewalt, wie er in seiner Personalität sie erstrebt, möglich ohne Mittel, kraft deren dort der Trieb, hier die Leidenschaft befriedigt werde. Diese Mittel sind in der Welt wesentlich die sogenannten irdischen Güter, es geht daher mit Bezug auf jene Bedürfnisse das Streben der Menschen auf Hab und Gut, und wie dasselbe die Macht angeht (unter b), so kann es auch als Streben nach Gut eine Leidenschaft werden — Habsucht, ergiebt er sich ihr, so hat die Welt den vollständigen Sieg über ihn davongetragen. Aber der Mönch will die Welt besiegen, daher erhält aus diesem Grundcharakter die Mönchsmoral das Element der Armuth.

Nun mag die Mönchsmoral noch sehr viele andere Bestimmungen haben und mag sie als die des einen Mönchsordens von der des andern in vielen oder wenigen Punkten ver-

schieden sein, in jenen drei Hauptelementen ist sie durch und durch die nemliche und zwar durch ein Gelübde, was der in den Orden tretende über jene drei Punkte abzulegen hat. Ehe die drei Elemente besonders betrachtet werden, wird aber auf den Begriff des Gelübdes zu reflectiren sein. Nicht jede Declaration des Menschen, daß von ihm etwas gethan werden wolle, ist ein Gelübde, noch entweder ein einfaches Versprechen oder eine Versicherung oder eine Verheißung oder ein Eid. Das Gelübde im Unterschied von jeder andern Versicherung hat eine Beziehung auf den Menschen in seinem Verhältniß zu Gott, abgesehen von seinem Verhältniß zur Welt und zu den Menschen. Der Eid hat auch diese Beziehung auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, aber mit Rücksicht auf die Menschen und die Welt, in dieser Beziehung auf Gott ist das Gelübde eine Erklärung, die ihm der Mensch thut, daß von ihm etwas gethan oder gelassen werde, z. E. das Gelübde einer Wallfahrt wegen irgend einer Krankheit. Das nun, was der Mensch solcher Maaßen zu thun oder zu unterlassen Gott gelobt, war, ehe das Gelübde gethan wurde, schon Pflicht oder nicht. War es vorher Pflicht, so ist das Gelübde überflüssig; war es nicht Pflicht, so wird es durch's Gelübde nicht dazu. In beiden Fällen ist also der Gelobende unverständig. So ist's im Heidenthum und Katholicismus, die Reformation hat von dieser Superstition befreit: die protestantische Kirche hat kein Gelübde, auch die Confirmation ist keins.

A. Das Gelübde der Ehelosigkeit.

1) Keusch, züchtig zu sein in Gesinnung, Wort und That, ist Pflicht für jeden Menschen und nicht vorzugsweise für den einen oder andern, sie hat ihren Grund im Gesetz, wie dasselbe einerseits der Wille Gottes und andrerseits das Gesetz der Vernunft und des Gewissens, das menschliche Gesetz ist. Von Gott sagt der Mönch in dieser Beziehung: Deus a diabolo differunt castitate. Aber da ist er Gott, wie er in seiner Heiligkeit

anerkannt wird, nicht ein Gott der Heiden. In Ansehung dieser Reinheit des Geschlechtstriebes bedarf es, weil sie Pflicht ist, keines Gelübdes. Was hilft es, sie angeloben, wenn das Gesetz, woraus die Pflicht hervorgeht, nicht erkannt oder anerkannt ist.

2) Die Ehe ist ein auf gleiche Weise moralisches und natürliches Institut und wenn auch, wie es von Seiten des natürlichen nicht anders sein kann, in ihr der Geschlechtstrieb befriedigt wird, so ist doch dies nicht Zweck des Instituts, da es auch ein moralisches ist und sich also auch in der Befriedigung des Triebes züchtig verhalten kann. Moralisches Institut ist aber die Ehe vollkommen erst als die monogamische, worin beide Theile in Ansehung ihrer Persönlichkeit einander vollkommen gleich sind. Aber so ist die Ehe erst seit der Entstehung des Christenthums in ihrer moralischen Reinheit und Heiligkeit anerkannt worden. Das Christenthum hat sich aus dem Orient nach dem Occident überall hin verbreitet und charakteristischer Unterschied des Occidents vom Orient ist die monogamische Ehe. In der katholischen Kirche ist auch diese Heiligkeit der Ehe als eines sittlichen und durch Gott selbst eingesetzten Institutes durchgehends anerkannt. Sie selbst in jener moralischen und natürlichen Wesenheit ist die Grundlage aller social-sittlichen Verhältnisse, die des Staates, Volkes und der Verhältnisse der Völker zu einander. Aber in Ansehung des Sittlichen selbst, als Grundlage großer sittlicher Verhältnisse, hat jeder Mensch Pflichten, er ist verpflichtet, in ein solches sittliches Verhältniß, wie die Ehe ist, zu treten. Fichte sagt: „unverehlicht zu bleiben ohne eigne Schuld, ist ein großes Unglück, aus eigener Schuld, eine große Schuld.“ Aber jene Pflicht, ein eheliches Verhältniß einzugehn, kann einer höhern Pflicht untergeordnet sein und dann hört sie auf, Pflicht zu sein, wenn die höhere durch Erfüllung jener nicht erfüllt werden könnte. Dies nun wäre der Fall, wenn einem Mann, ein großes, die Welt und eine Reform derselben angehendes Werk aufgetragen wäre, durch die Verhältnisse, in die er zur

Welt gestellt wäre, und so war es der Fall bei Entstehung des Christenthums. Christus selbst spricht die Pflicht der Keuschheit und Züchtigkeit bestimmt aus Matth. 5, 27. 28. und Paulus eben so 1. Kor. 6, 18. 19. Das Werk, was Christus in der Welt zu vollbringen hatte, war das größte, es galt die Befreiung des Menschengeschlechts, des Menschengeistes von Aberglauben und Sünde. Daß sein Werk ihn über jene Pflicht stellt, in ein eheliches Verhältniß zu treten, liegt im Werke selbst und in dem Wesen dessen, der die Befreiung vollbrachte; denn in ihm offenbarte sich Gottes Wesen, in ihm, dem Eingebornen Gottes, und als solcher war er erhaben über das eheliche Verhältniß. Aber seine Jünger führten das von ihm unternommene Werk weiter, ihre hohe Bestimmung, Diener ihres Herrn und Meisters zu sein, hob sie über jenes untergeordnete, obzwar moralische Verhältniß der Ehe hinaus. Die Ehe beschränkt den, der in sie tritt, auf einen besondern Kreis, die Geschäfte des menschlichen Lebens, wie sie jedem Pflichtmäßigen obliegen, können in diesem wohl vollzogen werden, aber die Verbreitung des Christenthums auf die Weise nie. Die Apostel mußten über jenem Kreise sich halten, auch die ersten Gemeinden, die von ihnen gestiftet worden, konnten in die moralische Nothwendigkeit versetzt werden, sich jenes ehelichen Verhältnisses zu enthalten, um namentlich bei der erkannten Wahrheit fest zu beharren, und nicht durch Familienverhältnisse in's Heidenthum zurück genöthigt zu werden. Daher

3) in der Bibel aus dem Munde von Paulus an die Christen seiner Zeit, besonders an seine Mitarbeiter der Rath, unverehelicht zu bleiben 1. Kor. 7, 7—10; v. 32—39. Aber der Apostel selbst sagt geradezu, daß er nur einen Rath gebe, und wenn er wünsche, daß auch andere unverehelicht blieben, so sei dieser Wunsch nicht mit dem Gesetze des Herrn zu verwechseln. Das Mönchthum von seinem ersten Anfange an hatte eine große Aufgabe, in der Welt nemlich das Christenthum zu

fördern. Je freier von allen localen und temporären Verhältniſſen, alſo auch jenem Inſtitute der Ehe der Mönch war, um ſo mehr konnte er jene Aufgabe zu erfüllen hoffen. In ſo fern kann man ſagen, bei der erſten Verbreitung des Chriſtenthums nach den Apoſteln ſei der Cölibat ein moraliſches Bedürfniß geweſen; aber ſpäter hat die katholiſche Kirche und der Mönch in ihr dies Bedürfniß zu einer abſoluten Nothwendigkeit erhoben durch das Gelübde der Eheloſigkeit, wie wenn der Menſch außer der Ehe vorzugsweiſe keuſch und züchtig zu leben vermöge und in der Ehe ſich moraliſch irgend wie verunreinige. Und ſo iſt jenes Wort des Apoſtels von dem Mönch- und Pfaffenthum der katholiſchen Kirche misverſtanden worden, beſonders wo die Superſtition in das Amt des Pfaffen und Prieſters mit hereintrat, bei der Adminiſtration beſonders des Abendmals, denn er, deſſen Hände Leib und Blut Chriſti hielten, müſſe dieſelben nicht durch die Ehe beſchmutzen laſſen, ſo der Cölibat bis heute. Aber die Bibel weiß nichts von ihm. Das Mönchthum in ſeiner Unabhängigkeit von häuslichen und nationalen Verhältniſſen war urſprünglich um ſo fähiger, für die Verbreitung des Chriſtenthums thätig zu ſein. Nachdem aber die Kirche ſich eine Autorität über den Staat durch ihre Infallibilität errungen hatte, mußte ihr das Mönchthum mit jener Unabhängigkeit ſehr willkommen ſein, Staatsbürger ſind die Prieſter nicht, ſondern nur wirkſam, daß die Kirche die Mutter der Gläubigen bleibe, geiſtlich, und wo möglich auch weltlich. So iſt der Cölibat gewiſſermaßen eine Ausſcheidung des katholiſchen Geiſtlichen vom Staate und die Kirche hat in den Mönchen ihre Werkzeuge, dem Staate gegenüber, mit dem Cölibat fällt auch die Schranke zwiſchen Staat und Kirche weg; die katholiſchen Geiſtlichen ſind Staatsbürger und erkennen wenigſtens die Coordination, wo nicht, wie die Proteſtanten die Subordination der Kirche unter den Staat an. In unſerer Zeit, wo alles ſtrebt, die Idee der Freiheit zu realiſiren

und alle zu Staatsbürgern mit gleichen Rechten zu machen, gilt es darum auch, den Cölibat aufzuheben und die chriſtliche Sittenlehre iſt dem nicht entgegen, da ſie ihn nicht eingeſetzt, ſondern er ſich in der Zeit von ſelbſt conſtituirt hat. Für eine Pflicht wird auch ſelbſt in der römiſch katholiſchen Kirche der Cölibat des Geiſtlichen oder ſelbſt des Mönches nicht anerkannt, denn von dem, was Pflicht iſt, kann niemals dispenſirt werden. Der Papſt kann von der Eheloſigkeit dispenſiren, von der Wahrhaftigkeit aber nicht. Die katholiſche Kirche hält es nicht für ein Dogma, ſondern für etwas Disciplinariſches, und jeden Tag könnte der Papſt den Cölibat aufheben, dies könnte er nicht thun, wäre es ein Dogma.

b) Das Gelübde des Gehorſams. Der Gehorſam überhaupt hat zur Vorausſetzung irgend ein Gebot oder Verbot. Aber das eine, wie das andere, ſo hingeſprochen und blos gedacht, iſt ein abstractum und hat ſelbſt zur Vorausſetzung, daß mit es ein Concretes ſei, einen Gebieter. Ohne Gebieter kein Gehorchender. Der Ge- oder Verbietende nun iſt entweder α) indem der zu gehorchen habende ein Menſch iſt, gleichfalls ein Menſch, dann ſteht er ſelbſt unter dem Geſetz, ſelbſt wenn er es wäre, der andern das Geſetz gegeben hätte. Der König, der ein Geſetz giebt, muß dies ſelbſt befolgen. Alſo wenn der Gebieter, wie der Gehorchende, ein Menſch iſt, ſo mag immerhin dieſer jenem ſubordinirt ſein, beide ſind dem Geſetz ſubordinirt und in dieſer Beziehung einander coordinirt. In dieſem Verhältniß nun kann und wird der zu leiſtende Gehorſam ein lediglich menſchlicher ſein. So iſt's im wohlgeordneten Staat, was er auch für eine Form habe; oder β) der Gebieter, indem er zugleich der Geſetzgeber iſt, ſteht nicht unter dem Geſetz, das Geſetz iſt ſein Wille, und durch daſſelbe ſind denen, die zu gehorchen haben, Pflichten beſtimmt. Dieſer ſein Wille iſt mit dem Geſetzgeber ſo eins, daß von ihm im Wollen das Geſetz nie übertreten wird und er es nicht bedarf, ſich dem Geſetz zu fügen,

— dann ist der Gesetzgeber nicht mehr der Mensch, sondern Gott. Der Gehorsam, den der Mensch Gott leistet, besteht in der Erfüllung aller seiner Pflichten gegen ihn selbst und Andere, wie sie ihren Grund haben in dem ewig heiligen Willen Gottes, der das Gesetz ist. Und eine dieser Pflichten ist die, daß der Mensch wohl unterscheide zwischen dem, worin er Gotte, der nicht unter dem Gesetz steht und dem, worin er den Menschen, die unter dem Gesetz stehen, zu gehorchen hat. Diesen Unterschied nun

1) macht der Mönch nicht, was den Gehorsam seiner Moral betrifft. Er gehorcht. Wem? dem Pater Prior, Abt, Ordensgeneral, dem Papst, als wäre das von den Obern Ge- und Verbotene unmittelbar von Gott selbst. Von diesem mönchischen Gehorsam weiß die Lehre des neuen Testamentes nichts, sie unterscheidet zwischen dem Gehorsam gegen Menschen und zwischen dem, der Gott zu leisten ist. cf. Röm. 13, 1—8. Eben auf jenen Unterschied hindeutend mit Bezug auf den Gehorsam gegen Gott spricht derselbe Apostel 1. Kor. 7, 23. 24. „Werdet nicht der Menschen Knechte" u. s. f. Bei allem Gehorsam, den ihr den Menschen schuldig seid, handelt nicht so, daß ihr auf die Freiheit eures Willens und auf eure Selbstständigkeit verzichtet. Wo nur, wie in der Mönchsmoral und im Heidenthum, Göttliches und Menschliches mit einander vermischt werden, kommt's zu dieser Knechtschaft und Kriecherei. Wer Macht hat und Spielraum, um seinen Willen als Gesetz an Andere zu bringen, hat auch gewöhnlich einen Hang, absoluter Herrscher über Andere werden zu wollen. Wer sich zum Wurm macht, darf sich nicht darüber beschweren, wenn er mit Füßen getreten wird.

2) So göttlich der Gehorsam des Mönchs gegen seine für göttlich gehaltenen Befehle ist, eben so unbedingt ist er der Mönchsmoral angemessen. Unbedingt, indem der zu gehorchen habende sich nicht die Frage: warum? erlauben darf. Genug,

daß, welches die Meinung iſt, der Gebietende oder Verbietende aus göttlicher Autorität befiehlt. Dieſe auctoritas divina iſt der Grund des Gehorſams. Dieſe Unbedingtheit iſt es, die ſonſt auch als die Hierarchie des Gehorſams genannt wird. Beſonders das neue Teſtament enthält keine Lehre, derzufolge der Menſch verpflichtet wäre, ſich in Anſehung des von Gott ihm gegebenen Geſetzes jeder Frage zu enthalten, geſchweige eine Lehre, daß er das was Andere ihm vorhalten, weil ihre Autorität göttlich ſei, ohne weiteres anzunehmen habe. Chriſtus verlangt das nicht. Von jeder Wahrheit muß jeder ſich ſelbſt überzeugen. Gott in ſeiner Wahrhaftigkeit und Untrüglichkeit läßt ſich's gefallen, daß der Menſch alles, was ihm in der Schöpfung und durch Gott kund wird, prüfe, ſetzt der menſchlichen Freiheit keine Grenzen und der Pater Prior und Papſt will ſich dies nicht gefallen laſſen. In den Geſchäften, wie ſie die Erhaltung des menſchlichen Lebens und allgemein des Staatslebens angehen, kann ein Gehorſam gefordert werden, der auch unbedingt iſt, aber doch ein anderer als jener Mönchsgehorſam, weil der Grund dieſes Unbedingtſeins der iſt, daß der Gehorchende noch nicht die Kraft hat, die Motive zu verſtehn, die zum Ge- oder Verbot die Veranlaſſung gaben und ihm den Gehorſam zu vermitteln. So der Gehorſam der Kinder, der Soldaten, bei denen auch die Hierarchie des Gehorſams vorherrſcht. Jener Mönchsgehorſam aber hat das gar nicht im Hintergrund, daß das Unbedingte einſt aufhören werde. Jener ein Gehorſam, in Anſehung deſſen der Grund in der göttlichen Autorität des Befehles liegt. Röm. 12, 2.

c) Gelübde der Armuth. Arm ſein iſt an ſich keine Schande und reich ſein keine Ehre. Beides ſind Zuſtände, conditiones, in die der Menſch auf eine von ſeinem freien Willen ganz unabhängige Weiſe kommen kann. So ſind beide moraliſch indifferent, indem bei der Nothwendigkeit, arm oder reich zu ſein, die Willensfreiheit vorerſt ganz und gar aus dem Spiele bleibt.

22, 2. Aber die Armuth und der Reichthum, wie der
) in der einen oder im andern, gehen aus jener mora-
Gleichgültigkeit heraus, entweder solcher Maßen, daß die
h, die an sich keine Schande, schändlich, verächtlich, und
eichthum, der an sich keine Ehre, achtungswerth wird.
i nemlich die Armuth eine Folge der Faulheit, Arbeit-
der Genußsucht und Verschwendung, der Reichthum Folge
beitstreue, des Fleißes, der Besonnenheit des Menschen
rbeitsscheu bei der Kraft zu arbeiten, Trägheit u. s. f.
ister, Verletzung von bestimmten Pflichten, und ihre Folge
muth, alsdann schändlich. Aber die Armuth wird ach-
ürdig und gewissermaßen verdienstlich, wenn der, welcher
zeräth, seine Kraft, Zeit und Lebensthätigkeit an die Er-
g eines Zweckes setzt, in Ansehung dessen es auf Besitz
muß nicht ankommt, der höher ist als beide, der sittlich
z. E. ist's in der That verdienstlich und wahrhaft ach-
erth, wenn ein Finanzminister arm bei seinem Geschäfte
nicht an sich, sondern an's Staatswohl denkt. So Pitt.
elübde der Armuth aber ist abgeschmackt. Gleicher Weise
i Gegensatz, kann der Reichthum, zu dem es ein Mensch
ihn verächtlich machen, aber nur in Folge dessen, was
)llt und gethan hat, um reich zu werden. Dies voraus,
enem Elemente der Mönchsmoral auf die Armuth als
n besonderes Gewicht gelegt wird, wie wenn es verdienst-
re, arm zu sein, wie wenn dies das Christenthum for-
wie wenn der Mensch nicht vollkommen werden könne,
ıß er schlechthin arm sei. Im Heidenthum und auch im
nentlichen Judenthume bis auf die Makkabäer und Je-
s Untergang wird auf die Armuth kein besonderer
gelegt wie wenn sie moralisch sei, eben so wenig ist dies
:istenthum gegründet, das keinen Respect vor der Ar-
ls solcher fordert. Wie konnte nun jenes Gewicht auf

die Armuth gelegt und ſie ſelbſt zu einem Elemente des ſittlich frommen Betragens werden? Dies kam denn daher:

1) von Chriſtus ſelbſt ſpricht das Evangelium nirgends als von einem Manne, der irgend ein Eigenthum gehabt habe auf Erden: die Füchſe haben Gruben, die Vögel unter dem Himmel haben Neſter, aber des Menſchen Sohn hat nicht, wo er ſein Haupt hinlege. Seine nächſten Jünger ſind auch im Evangelium und in der Apoſtelgeſchichte nicht dafür bekannt, daß ſie Eigenthümer geweſen wären. Arme Fiſcher waren es. So die erſte chriſtliche Geſellſchaft. Sie leben zuſammen aus gemeinſchaftlichen Mitteln, keiner hat etwas für ſich, was ſie zuſammenbringen, wird ehrlich zuſammengelegt.

2) Der Meiſter ſelbſt ſcheint ſogar von ſeinen Jünger zu fordern, daß keiner für ſich einen Beſitz habe cf. Matth. 19, 16—20, wo er einem jungen und reichen Iſraeliten auf die Frage: Herr was ſoll ich anfangen, damit ich ſelig werde? antwortet: Gehe hin, und verkaufe, was du haſt. Aber wie jenes Leben Chriſti mit ſeinen Jüngern unter den Juden in den Verhältniſſen ſeiner Zeit gegründet war und kein Geſetz der Armuth geben konnte, wie er mit ihnen nach ſeinem Zweck unabhängig ſein mußte von allen zeitlichen und räumlichen Verhältniſſen, ſo iſt doch an jener Aufforderung weiter nichts zu ſehen, als die Angabe eines Verſuches, den der Menſch mit ſich anſtellen möge, es iſt nicht die Forderung, daß der Jünger Chriſti keine Güter habe, ſondern daß er, wenn er ſie habe, frei reſignire und von ihnen unabhängig ſei.

3). Nach Chriſti Tod bildet ſich in Jeruſalem die erſte Gemeinde und von dieſer Gemeinde heißt es Act. 4, 32; 6, 3. ſie habe ihren Anfang damit genommen, daß die Glieder derſelben das Ihre hingegeben; alſo die erſte Gemeinde hob an mit einer Gütergemeinſchaft. Die einzelnen Mitglieder der Gemeinde beſaßen nichts. Ihr Unterhalt und Beſtehen konnte nur Statt haben aus dem was geſammelt worden; jeder bekam daraus

seine Portion. Dies ist der Anfang des Mönchthums, könnte man sagen. Aber der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen besonders zufolge hatte jene Gütergemeinschaft bei den weiter sich bildenden Gemeinden nicht Statt. Jenes war also ein Nothbehelf im Beginn, wo die Einzelnen oft Verfolgung litten u. s. f. Das Mönchthum entstand im Christenthum erst im 6. Jahrhundert. Der Zweck der Mönchsorden war der gleiche mit den Aposteln, Christi Evangelium zu erhalten und zu verkünden. Diesem hochsittlichen göttlichen Zweck der Mönche bei ihrem ersten Beginn waren alle individuellen Zwecke untergeordnet, für seinen Lebensunterhalt mußte der Mönch keine Sorge zu tragen haben, wenn er jenem Zwecke gemäß wirken sollte. Es lag somit in der Bestimmung des Mönchs für jenen Zweck, daß er für sich auf Eigenthum verzichtete. Daher das Gelübde der Armuth, indem der Wahn hinzukam einer Verdienstlichkeit der Armuth. Dieser Wahn bringt auch den Unterschied in Klöster zwischen Bettelmönche und solchen mit liegenden Gütern. So sind sie nach und nach, während doch die Armuth verdienstlich sein sollte bei Gott, größtentheils reich geworden, ja die ganze Kirche, die griechische und römische hat an Reichthümern sehr zugenommen und fort und fort ist die Kirche reicher geworden, hat auch nicht vergessen, Vermächtnisse zu veranlassen um ihre Reichthümer zu vergrößern, so daß in Göthe's Faust Mephistopheles sagt: „die Kirche hat einen guten Magen" u. s. f. so ist das Gelübde der Armuth in dem seltsamsten Contrast mit den Kirchen und Klöstern gekommen. Der Staat hat nun meist auch jene Güter und Länder gefressen, auch ohne sich zu übereſſen.

Zusammenhang des §. 8. und 9. Schon die Mystik überhaupt und besonders die moralische hat an ihr selbst die Bestimmtheit der Armuth, indem nemlich das für den Menschen Bedeutsamste, Gott und das Göttliche, für unerforschlich gehalten wird, der Mensch also in Ansehung des für ihn Wichtigsten

zuſchließen. Aber alle andern, als ſeiner Natur angemeſſen und mit ihr harmonirend und ſo von ihm angenommen, die angenehmen machen in einer Summe das Wohlſein des Menſchen, ſeine Glückſeligkeit aus.

So ergiebt ſich mittelſt der Reflexion auf den Trieb, glückſelig zu ſein, und auf jene Gefühle in ihrem Unterſchiede von einander und in ihrer Uebereinſtimmung ein Geſetz für ihn, das er zu befolgen hat, um immer Freude an ſich zu haben, das Geſetz nemlich: naturae convenienter vivas. Aber das Entſtehen der Gefühle überhaupt im lebenden Subject iſt 1) bedingt durch Triebe und indem das Lebende ein zugleich intelligentes Subject iſt, bedingt durch Begier, Neigung und ſelbſt durch Leidenſchaft. Werden dieſe Triebe, Begierden u. ſ. f., wie ſie ſelbſt das rein natürliche des Menſchen ſind und entſtehen müſſen, befriedigt, ſo entſtehen jene Gefühle von der Befriedigung des Hungers an bis zu der ſeiner Ehrliebe, bis zur Befriedigung ſeines Wiſſenstriebes. Er hat die Fähigkeit kraft der ihm angebornen Triebe und aus ihnen ſich entwickelnden Neigungen für alle Gefühle, die die Befriedigung derſelben mit ſich führen; dieſe Fähigkeit iſt ſeine Receptivität für das Wohlſein. Es gehören jedoch 2) zur Befriedigung der genannten Triebe Mittel, ohne die ihre Befriedigung unmöglich und alſo der Zweck des Lebens — Wohlſein — nicht erreichbar iſt. Glücklicher Weiſe aber iſt der Menſch ſo organiſirt, daß er die Fähigkeiten oder ſogar Seelen- und Geiſteskräfte hat, durch die er in den Stand geſetzt iſt, jene Mittel zu erwerben und für jene Zwecke des Lebensglücks anzuwenden. Er hat nemlich das Vermögen, nicht nur zu ſehen, zu hören und zu empfinden, nicht nur Sinne, ſondern auch das, aufzumerken, vorzuſtellen, zu imaginiren, ſich zu erinnern, das Vermögen, das Wahrgenommene zu beurtheilen und zu begreifen und Alles dem Zwecke des Lebens unterzuordnen, Vernunft. Durch den ihm angebornen Trieb, ſich glücklich oder glückſelig zu machen, beſtimmt,

wird er dieſe Kräfte und Fähigkeiten vom Sinne bis zur Vernunft hin, in ſich bilden, ſtärken, um an ihnen die Kräfte zu haben, durch die er die Mittel zu ſeiner Befriedigung erwarten kann, und die Kräfte zugleich, durch die er ſeine Empfänglichkeit für alle Gefühle des Angenehmen in ſich erhalten kann, und nichts thun, was dieſe Empfänglichkeit hemmt. Dieſe intellectuelle Fähigkeit des Menſchen nun, die geiſtige Natur des Menſchen iſt ſeiner Animalität, wie der Diener dem Herrn untergeordnet, Verſtand, Vernunft ſind alle im Dienſte des Menſchenlebens, das glücklich ſein will. Wäre es ihm nicht um ſein Wohlſein zu thun, ſo läge ihm an Vernunft, Verſtand, Wiſſenſchaft nichts. Endlich 3) entdeckt ſich mittelſt der Erfahrung auch ein Geſelligkeitstrieb. Er ſucht ſeines Gleichen, ein ſociales Leben. Aber in der Geſellſchaft, wie ſie ſich gliedert, hat jeder den Trieb, ſich glücklich zu machen, von den Einzelnen in der Geſellſchaft kann keiner dieſen Trieb befriedigen auf Koſten des Andern, ſondern Alle müſſen ſich gehörig einverſtehen, daß jeder ein bischen Glückſeligkeit bekommt. Dieſes Einverſtehen begründet die Rechte und Pflichten, mit denen er, indem es Pflichten gegen ihn ſelbſt ſind, es zu thun iſt, daß er nichts unternehme, was ſeiner Glückſeligkeit entgegen ſei, und indem ſie Socialpflichten ſind, hat jeder des Andern Rechte zu achten, die Pflichten und Rechte des ſocialen Lebens ſind auch nur da zur Erhaltung und Beförderung des Wohlſeins eines jeden, auch ſie ſtehen im Dienſte ſeines Glückſeligkeitstriebes, und könnte er glückſelig werden und bleiben ohne Pflichten, ſo bliebe er auch pflichtenlos. Dies iſt der Eudämonismus, er gilt beſonders in unſerer Zeit.

Als Urheber der eudämoniſtiſchen Moral gilt Epikur, daher auch die epikureiſche. Zu ſeiner Zeit hatte, wie die Geſchichte der Philoſophie lehrt, die Philoſophie ſelbſt die drei Haupttheile 1) Logik 2) Phyſik 3) Ethik. Welche die Lehre

Epikur's in Bezug auf die Logik gewesen, ist fast ganz unbekannt. Democrit und Leucipp waren seine Vorgänger in der Physik, worin auch er Atomist war. Von seiner Ethik sind nur und fast allein bei Diogenes Laertius Fragmente da und einige Briefe, die ethischen Inhaltes sind. Der Nachricht bei Diogenes vom Leben Epikurs zufolge war er ein durchaus unbescholtener, redlicher, anspruchsloser Mann. Einer seiner ausgezeichnetsten Vorgänger war der Cyrenaiker Aristipp, der selbst die Schule der Cyrenaiker gründete und der besonders die Ethik seines Meisters zur Vollendung gebracht zu haben scheint gegen die Ethik des Rigorismus, die stoische. Wieland, der in seinen Schriften überall zum Eudämonismus sich hinneigt, hat in einem Roman die aristippische Moral meisterhaft dargestellt; in: „Aristipp und seine Zeit." Man sieht wohl, daß der Autor überall mit Vorliebe für das System schreibt. Auch eine seiner letzten Abhandlungen „Euthanasia," „wie hat es der Mensch anzufangen, um heiter und schmerzlos zu sterben" athmet diesen Geist. In strenger logischen Haltung hat ein Franzose diese eudämonistische Moral behandelt, Helvetius, sur l'esprit, hier ist das System wissenschaftlich durchgeführt. Atheistisch ist die eudämonistische Moral nicht, Gottesleugner war weder Epikur, noch sein Nachfolger. Aber Epikur's und seiner Schüler Ansicht von den Göttern war, daß sie, die Seligen für sich, wo und wie auch, ihr Leben führten, unbekümmert um die Welt, die atomistisch entstanden sei, und ohne eine Einwirkung in die Welt, in der der Mensch sich selbst überlassen sei; ein glückseliges Leben vermöge er selbst ohne alle göttliche Hülfe zu erwirken, und dies sei seine Moral. Sie ist daher gar wesentlich von der oben betrachteten Moral der kritischen Philosophie unterschieden, dort, wo von der Mystik im Denken die Rede war. Die Kantische Moral hat den Glauben an Gott, wenn auch nicht zu ihrem Princip, doch zu ihrem Resultate und die sogenannten Postulate zeigen, daß Glaube an Gott nothwendig

sei. Die eudämonistische Moral ist ganz von der Religion und vom Göttercultus geschieden. Nun aber hat die christliche Moral wie die Bibel zeigt oder lehrt,

1) zu ihrer Grundlehre gar nicht die, daß der Mensch seiner Natur gemäß lebe, sondern vielmehr ist die Grundlehre die, daß er dem Willen Gottes, der Gesetz sei, gemäß lebe und unter dieser Grundlehre steht erst jene, daß der Mensch nichts Unnatürliches und Widernatürliches, in Sünden thue, und mit dieser Grundlehre ist die andere verknüpft, daß der Mensch nicht der Welt und ihren Genüssen sich ergebe und in der Befriedigung seiner Neigungen nicht den Zweck seines Daseins suche. 1. Joh. 2, 17. Also in ihrer Grundlehre sind die biblische und eudämonistische charakteristisch von einander verschieden. Sodann

2) eine Forderung von dem göttlichen Gesetz aus an die Menschen ist in der Bibel die, daß vor Allem er sich selbst verleugne, auf sich selbst verzichte, die eudämonistische Moral dagegen faßt den Menschen bei seiner Anhänglichkeit an sich selbst und hält ihn darin; und befangen von ihrer Grundlehre versteht der Mensch gar nicht: „Wer sein Leben lieb hat, der verliert's, wer sein Leben verliert, der gewinnt's." Die eudämonistische Moral kann über die Regel oder über das Gebot der Selbstbeherrschung nicht hinaus, aber dies Gebot steht noch unter der christlichen Forderung der Selbstverleugnung. Mit jener Selbstbeherrschung verhält es in der Hauptsache sich so: der Mensch sich selbst ergeben, sich selbst von Natur gewogen, setzt zum Zweck aller seiner Bestrebungen das Wohlsein seiner selbst. Durch diesen Zweck bestimmt er nun sich selbst, was die Befriedigung seiner Lüste, Triebe, Neigungen, Begierden betrifft. Er erlaubt sich also nicht Befriedigung der Begierde, wenn er weiß, daß diese Befriedigung einer Neigung Abbruch thue, seine Selbstbeherrschung ist also die, daß er mittelst der einen Neigung, um die zu befriedigen, die andere be-

ſchränkt. Die Befriedigung z. E. einer Neigung, die Geld to ſtet, wird beſchränkt durch Neigung nach Wohlhabenheit, di Neigung nach Eigenthum durch die nach Ehre. So komm der Menſch gar nicht von ſich hinweg.

Sodann

3) die Befriedigung der Luſt oder Begierde und die de Naturtriebes ſelbſt hat zur Folge die Wiederentſtehung der Lu und ſo kommt der Menſch, indem er auf die Befriedigung aus geht, nie aus dem Naturzwange heraus zur Freiheit. De Trieb iſt befriedigt, die Befriedigung genügt; der Menſch h den Genuß, aber der Trieb wird wieder wach, und ſo v neuem befriedigt. Die bibliſche Lehre, indem ſie die von dem Wi len Gottes als dem Geſetz für den Menſchen und die von d freien Nothwendigkeit iſt, daß der Menſch ſich ſelbſt verleugn geht über alle Befriedigung hinaus, über all ſolches Treibe und Begehren. Dies iſt von Chriſtus ſelbſt Joh. 4, 10—1 auf das anſchaulichſte gelehrt worden. Dort deutet er auf ei Mannigfaltigkeit von Wahrheiten hin für den freien Wille des Menſchen, die nichts mit Neigungen und deren Befriedi gung zu thun haben. Die Eudämonie, die durch immer wieder kehrende Bedürfniſſe bedingt iſt, mag Glückſeligkeit heißen, ab als bedingt durch Bedürfniſſe iſt ſie nicht der Endzweck des Le bens. Das Reich Gottes beſteht nicht im Eſſen und Trinken ſondern im Rechtthun. Die Beſtimmung des Menſchen iſt di nicht, glückſelig zu werden, ſondern der Glückſeligkeit nicht z bedürfen, auch hat das neue Teſtament überhaupt ganz offen bar geſchichtlich den Inhalt, Chriſtum und ſeine Jünger ange hend, dem zufolge jeder erkennt, daß es hier gar nicht auf da Leben und ſeine Genüſſe abgeſehen ſei. Auch ſchon das alt Teſtament iſt eine Darſtellung fortwährender Aufopferung, w der Menſch auf ſich ſelbſt verzichtet. Die Bibel alten Teſta mentes giebt Beiſpiele der edelſten Selbſtverleugnung an. Nu aber, was die Bibel ſo zu ſagen verſchmäht, im irdiſchen Le

ben, das verheißt sie doch denen, die im Glauben an Gott seinen Willen treu erfüllen, — post mortem? Ist unsere Moral wirklich so beschaffen, wie der Koran, der dem Menschen nach dem Tode die hier entbehrten Genüsse giebt? Die ζωὴ αἰώνιος ist ein anderes, als eine Eudämonie, sie ist das Leben in der Erkenntniß Gottes, der ewigen Wahrheit. Niemand hat sich auch je auf die Bibel berufen für seine Eudämonie, der sie eben rigoristisch scheint, aber auch nur ihr.

Aus dem Elemente nun der eudämonistischen Moral hebt sich das unter 2. Betrachtete heraus, es war dies der Inbegriff der Fähigkeiten und Kräfte des Menschen, durch die er sich selbst beglücken könne. Dies wäre jedoch, wie dort angedeutet, nur möglich, indem er jene Fähigkeiten besonders übe, bilde und für sein Wohlsein bearbeite. Da nun ist die Voraussetzung die, daß jede jener Fähigkeiten vom Aufmerken an bis zur Vernunft und Willensfreiheit vervollkommnet werden könne, kurz die Voraussetzung war die der Perfectibilität. Diese Perfectibilität nun jener Kräfte kann selbst der Gegenstand einer Lehre von ihr werden und so wäre diese die Perfectibilitätslehre als Moral in jenem Elemente der eudämonistischen Lehre schon enthalten, jedoch nur als ein Moment. Hier würde sich demnach die Perfectibilitätslehre über die Glückseligkeit stellen. Also

§. 11.

Die biblische Moral als Perfectibilitätslehre.

Zuerst ist zu unterscheiden zwischen der Perfectibilität einer Lehre und zwischen einer Lehre von der Perfectibilität. Um jene ist es hier nicht zu thun, sondern nur um diese. Allein für den Begriff von dieser wird doch auf jene zu reflectiren sein und etwa so: eine Lehre ist perfectibel, indem es möglich ist, daß ihr Inhalt der Form der Wissenschaft und umgekehrt diese wissenschaftliche Form jenem immer näher bis zur Identität hin gebracht werde. Diese Möglichkeit, eine Lehre zu

vervollkommnen, hat ihren Grund in dem Gegenſtand der Lehre ſelbſt, und woraus ſie ihren Inhalt hat und ihre Form nimmt. Iſt dieſer Gegenſtand ein ſehr einfacher, wie etwa der Sand als Flugſand, Meerſand, ſo hat er wenig Beſtimmungen für eine Erkenntniß von ihm. Iſt aber der Gegenſtand ſehr complicirt, beſtimmungsreich, hat er die mannigfaltigſten Eigenſchaften, iſt er ein in ſich gehaltener, ſelbſtſtändiger, wie ein Planetenſyſtem, ſo muß hieraus ſich eine Mannigfaltigkeit von Erkenntniſſen ergeben, die der Inhalt einer Lehre ſind, ſo wird die Lehre einer Vervollkommnung fähig ſein. Iſt die Wiſſenſchaft die Ethik und ihr Gegenſtand der Inbegriff von Gewiſſenswahrheiten und Lehren, wie in der Bibel, ſo iſt von der Ethik zu ſagen: ſie iſt perfectibel. Ihr Gegenſtand iſt ſehr beziehungsvoll, giebt einen Inhalt, deſſen Form zur Identität des Inhalts kommen ſoll. Das war ſtets unbezweifelt, daß die Ethik als Wiſſenſchaft von den Sittenwahrheiten perfectibel ſei. Wie unvollkommen ſind die Verſuche anfangs in der Moral. Das andere nun iſt, daß die Lehre zu ihrem Gegenſtand die Perfectibilität ſelbſt habe, und dieſe nicht, wie dort eine Beſchaffenheit der Lehre ſei, ſondern ihr Gegenſtand, die iſt die Lehre von der Perfectibilität. Und da entſteht die Frage ob die chriſtliche Sittenlehre, nicht wie ſie wiſſenſchaftlich behandelt wird, ſondern wie ſie die Bibel giebt, eine Lehre ſei von der Perfectibilität des Menſchen, ob das perfice te das Princip der bibliſchen Moral ſei, und ob ſie die Vollkommenheit des Menſchen in allen ihren Geboten zum Zweck habe. Für die Beantwortung der Frage kommt es auf den Begriff der Perfectibilität an. Er iſt vor allen zu ſuchen, etwa mittelſt folgender Unterſcheidung:

1) als perfectibel wird vorgeſtellt irgend ein Object, wenn daſſelbe an ſich fähig iſt, Mittel zu werden für einen beſtimmten Zweck. Dieſe Fähigkeit, Receptivität dafür, Mittel zu ſein, iſt die Perfectibilität des Objects. Es muß daſſelbe dieſ

Fähigkeit an ihm selbst haben, wenn jene Bestimmung der Vervollkommnung Statt finden soll. Der Zweck aber, in Ansehung dessen das Object Mittel zu seiner Erreichung wird, ist, indem es bloßes Object ist, kein solcher, den es an sich selbst hat, sondern der Zweck wird an es gebracht durch ein Subject außer dem Object, und indem das Object fähig ist, Mittel zu werden, dasselbe zu dem Mittel gemacht. Diese Perfectibilität also ist aus diesem Grunde, daß der Zweck an's Object kommt, ihm fremd ist, eine blos äußerliche. In der Fähigkeit, Mittel zu werden für einen solchen an es zu bringenden Zweck, ist das Object indifferent gegen den Zweck. Von dieser Perfectibilität kann in einer Moral für den Menschen nicht die Rede sein, in diesem Begriff einer äußerlichen Perfectibilität ist die Moral keine Perfectibilitätslehre, denn der Mensch mit seinen Fähigkeiten ist kein Object, freilich kann der Töpfer mit einem Thon auf seiner Drehbank eine Vase zu Ehren oder zu Unehren, einen Nachttopf machen. Der Thon verhält sich dagegen gleichgültig. Aus Sand baut niemand eine Brücke — der Stein aber ist fähig, zur Brücke zu werden, aber ein Fels muß er behauen werden vom Steinmetzen, der übergiebt ihn dem Architecten. Der Stein Mittel, der Zweck die Brücke, aber der Zweck selbst wieder Mittel und so fort. Die äußere Perfectibilität, die der Objecte ist eine unbestimmte, wie wenn sie ins Unendliche ginge. Progressiv kann ein Object immer vollkommner werden und man kann nicht sagen, wann Etwas res omnibus numeris absoluta sei. Progressus in infinitum. Der Schatten, den ein Baum im Stamm oder der Krone wirft, wird für den aufmerksamen Menschen ein Stundenzeiger, die erste noch ganz rohe Sonnenuhr, der vom Körper geworfene Schatten kann Mittel zur Zeitkenntniß werden. An der Stelle des Baums errichtet der Mensch einen Obelisken, zieht um ihn einen Halbkreis, bezeichnet ihn mit Punkten und Ziffern, aber welcher Unterschied zwischen dem Gnomon

und dem Chronometer, wie er ein Werk der Kunſt aus Me tall zuſammengeſetzt iſt. Dies Kunſtwerk wird nicht verle durch die ſtärkſte Wärme und Kälte. Woher dieſe Vollkom menheit? Durch den Menſchen, er hat da bei dem Chron meter das Metall zur größten Perfectibilität gebracht. Un eine ganze Technologie iſt nur durch die Perfectibilität der Ob jecte durch Menſchen möglich. Dies der Begriff unmittelbar Weiſe.

2) Als perfectibel wird begriffen das Subject, indem fähig iſt, nicht nur Mittel für einen Zweck, ſondern auch an ſ ſelbſt Zweck zu ſein. Er wird alſo nicht, wie unter 1. an d Object erſt gebracht, ſondern das Subject enthält in ihm ſel die Möglichkeit, ſein Zweck an und für ſich ſelbſt zu ſein. S mit iſt daſſelbe, indem es ſich, was deſſen fähig, wirklich z Mittel macht, für ſich als den Zweck auch perfectibel, aber i nerlich. Die Möglichkeit des Subjects, an ſich Mittel und a ſich ſelbſt Zweck zu ſein, iſt die Möglichkeit des Lebens. D Object als ſolches (der Stein z. E.) kann nicht lebend ſein. Dieſe Möglichkeit iſt erſt mit der Negation aller Obje tivität geſetzt, dort, wo das Subject anfängt. Dieſe Möglic keit des Lebens, immanent der Subjectivität, iſt eine zweifach eine die des vegetativen, dann die des animaliſchen Lebens. D pflanzliche und thieriſche Subject iſt innerlich perfectibel, w es an ſich fähig iſt, zu leben und ſich ſelbſt Mittel zu ſein z dem Zweck. Nemlich das Subject entkeimt aus ſich ſelbſt, e wächſt, geſtaltet ſich, nimmt einen Inhalt und eine Form u vollbringt ſich in und für ſich ſelbſt. Dies iſt ſeine Vollkom menheit, ſeine innere Vollkommenheit. Im Keime iſt die Pflan im Ei iſt das Thier, das der Möglichkeit nach ſich ſelbſt, a gehend den Inhalt, producirende, organiſirende, articulirend Dies eine innere Vervollkommnung, hier eine phyſiſche i ner techniſchen gegenüber. Aber dieſe Perfectibilität der l bendigen Subjectivität iſt, indem die der Objectivität eine u

beſtimmte war, eine beſtimmte. Es erreicht nemlich in ſeiner Entwickelung und Vervollkommnung das Subject einen Grad, worüber hinaus daſſelbe ſich nicht zu vervollkommnen vermag. Seine Perfectibilibität iſt ſomit eine endliche, begränzte. Gott ſteuert den Bäumen, ſagt das Sprichwort, daß ſie nicht in den Himmel wachſen. Näher: die Geſtalt des Lebenden als vegetativen oder animaliſchen Subjectes kann eine ſehr verſchiedene ſein und zu ſagen wäre wohl, die Natur gefalle ſich darin, ihre Subjecte in den mannigfaltigſten Geſtalten ſich hervorbringen und vollenden zu laſſen. Für dieſe Verſchiedenheit der Geſtalten ſcheint in der Natur keine Gränze, dieſe Verſchiedenheit geht in eine unbeſtimmte Breite der Coexiſtenz lebender Subjecte, Pflanzen und Thiere. Auch mag die Geſtalt des Subjects in der Anſchauung und Beurtheilung des Menſchen eine äſthetiſch unvollkommene ſein, in der Natur ſelbſt aber und im Subject entſpricht dieſe Geſtalt als Form ihrem Inhalte und als Mittel ihrem Zweck und iſt phyſiſch vollkommen. Aeſthetiſch geurtheilt hat die Natur unter ihren Geſtaltungen wahrhafte Fratzen, z. E. das Känguru in Neuholland, die Giraffe ꝛc. ſind Fratzen der Natur. Auch der Elephant iſt ein plumper Geſelle. Dem Zwecke gemäß, den das Känguru hat, iſt es vollkommen. In der Breite alſo der lebenden Subjecte nach ihren Gattungen, Arten und ſelbſt Varietäten, geht wohl die Geſtalt auch der einzelnen Individuen ins Unbeſtimmte, aber die Geſtaltung ſelbſt iſt eine beſtimmte, endliche, betreffend Thier oder Pflanze, wie beide, als lebend an ſich Mittel und Zweck ſind. Da kann kein Thier der einen Art über ſich hinaus, eine Pflanze der einen Art kann nie zu der einer andern werden. Aus dem Pilze wird keine Palme oder Eichbaum, aus dem Fuchſe wird kein Haſe, aus dem Pferd kein Eſel. Der Progreß ins Unendliche, der bei der objectiven Perfectibilität iſt, findet bei dieſer ſubjectiven und innern nicht Statt. Hier iſt das Unendliche nur eine Repetition der einen und ſelben

Form, die das Subject ſich zu geben vermag. Oder: die Taſchenuhr jetzt und die Uhr ehemals, das Nürnberger Ei, geſchweige weiter zurück, die Waſſeruhr, Sanduhr, — ein himmelweiter Unterſchied. Aber die Roſe jetzt und die Roſe einſt — die ſind noch alle gleich. Hier iſt die Perfectibilität eine endliche, die Naturlehre ſchon als bloße Naturbeſchreibung kann alſo zwar wohl eine Perfectibilitätslehre ſein, die Phyſik, aber nicht wie die Ethik, indem jene es nur zu thun haben kann mit einer Perfectibilität bis zur Perfection hin, als einer endlichen, wo die Repetition eintritt. So die Chineſen, die ſich ſelbſt ſtets nur wiederholen — auf gleicher Stufe bleiben.

3) Als perfectibel wird begriffen das lebende Subject, welches nicht nur an ſich fähig iſt, Mittel für einen Zweck zu werden und an ſich ſelbſt Zweck zu ſein, ſondern auch fähig, daß es ſeiner als des Mittels und Zweckes bewußt werde. Dieſe Fähigkeit an ſich des Mittels und Zweckes und des Bewußtſeins beider iſt die Möglichkeit, daß das Subject, indem es ein animaliſches iſt, ein intelligentes werde. Dieſe Fähigkeit iſt die der Animalität zur intelligenten Ichheit, die Möglichkeit der Menſchwerdung. War die Perfectibilität des Objects die bloß äußere und war die des lebenden Subjects die innere und eine beſtimmte und endliche, ſo iſt die des Ich eine ungetheilt äußere und innere, eine in der Endlichkeit unendliche, eine in der Beſtimmtheit unbeſtimmte. Dies erläutert ſich vorgriffsweiſe ſo: durch ſein Beſtreben und durch ſeine Betriebſamkeit beim Erlernen irgend eines Geſchäfts, vermag ſich der Menſch zu einem möglichſt vollkommenen Werkzeuge, Mittel zu machen, durch das der Zweck erreicht wird. Er kann ſich und leider nach Gelegenheit muß er ſich zu einer möglichſt vollkommenen Maſchine machen, um etwas zu leiſten. Da iſt die Perfectibilität eine äußere, wie die eines Objectes. Bis der Menſch Maſchinen durch Kunſt an ſeine Stelle ſetzt, muß er Maſchine ſein, mit der Erfindung der Maſchine iſt der Menſch erlöſt.

Aber das Subject bei dieſer objectiven Perfectibilität iſt doch dabei nicht zu verkennen, es iſt das lebendige Subject in ſeiner Organiſation, im Gebrauch der Hände, das mitwirkt, von Innen heraus, auf bewußte Weiſe. Gedankenlos zieht der Stier den Pflug, — aber nicht gedankenlos ſelbſt iſt der Bauer, der ihn anſpannt. Dieſe Perfectibilität nun des Menſchen geht nach zwei Seiten hin

a) nach der ſeines Daſeins,

b) nach der ſeines Bewußtſeins.

Auf Seiten

a) des Daſeins iſt ſie jene innere und hat ſie als dieſe, indem eine beſtimmte, ihre Gränze. Nemlich als lebendes Individuum und noch nicht als wirkliches Ich wird der Menſch gezeugt und geboren, und ſo erwächſt er dann auch mit ſeiner beginnenden Zeugung aus ſich ſelbſt. Er bildet ſich vom Mutterleib an nach und nach aus und iſt endlich ausgewachſen, perfect in allen ſeinen Organen und Gliedern. Das Bewußtſein, als ein denkendes, überlegendes, wollendes hat an dieſer Perfectibilität und Perfection als ſolcher gar keinen Antheil. Was individuell und animaliſch aus dem Menſchen wird und werden kann, das wird aus ihm, ohne daß er ſich dazu macht, nach dem Worte der Schrift: „Niemand kann ſeiner Größe eine Elle zuſetzen.“ Käme auf dieſer Seite des Daſeins eine beſondere Rückſichtsnahme des Menſchen hinzu, ſo daß er ſeine Individualität, in wie fern ſie deſſen fähig iſt, durch gymnaſtiſche Uebungen fördert (durch Turnen), ſo geht dies doch nur auf die Entwickelung der Agilität und hat auch das ſeine Gränze. Auf dieſer Seite des Daſeins kann die Perfectibilität des Menſchen in einer Moral nur als Nebenſache mit vorkommen. Ohne Erziehung u. ſ. f. kommt freilich der Menſch nicht dahin, daß er auf zwei Beinen geht.

b) Perfectibilität des Bewußtſeins. Da lehrt die Erkenntniß des Bewußtſeins, daß ſie die in der Endlichkeit un-

endliche oder in der Begränztheit unbegränzte Perfectibilität ſei. Vergleichungsweiſe wie eine Kreislinie, die einen endlichen Raum einſchließt und da der Anfang dieſer Linie ihr Ende, das Ende ihr Anfang iſt, da ſie in ſich ſelbſt zurückgeht, zugleich jenen endlichen Raum einſchließend, die unendliche Linie iſt. Die Endlichkeit nemlich, in der die Perfectibilität, die unendliche Perfectibilität des Menſchen iſt, iſt ſeine Lebendigkeit, das unter a. betrachtete Daſein. Das Leben iſt begränzt und das lebende Individuum mit allen ſeinen Organen und Kräften eben ſo. Das Gehirn hat einen kleinen Umfang, aber der Gedanke in ihm und aus ihm und mittelſt ſeiner iſt unendlich, der Gedanke iſt jenſeits des Lichtes und der Sonne Gedanke. Das Auge klein, endlich, aber es ſchweift ins unendlich weite. Das Selbſtbewußtſein nun oder die Seele iſt an ſich ein ganz einfaches, aber in dieſem einfachen iſt die reelle Möglichkeit enthalten der mannigfaltigſten ſich auf einander beziehenden Fähigkeiten, Talente; von der Fähigkeit des Vorſtellens bis zur Vernunft und zum Willen und deſſen Freiheit. Die Seele iſt keine tabula rasa, wofür ſie wohl von einem rein empiriſchen Pſychologen oder Philoſophen erklärt wird, in die von außen her Alles hineingebracht würde, ſondern ſie in ihrer Einfachheit iſt eine durchaus thätige Macht, enthaltend eine Verſchiedenheit, die Möglichkeit der verſchiedenſten Beſtimmungen ihrer ſelbſt, die aus ihr, dieſer einfachen Macht des Selbſtbewußtſeins ſich entwickeln, üben, fortſetzen und vollenden. Aber mit dieſen geiſtigen Fähigkeiten verhält es ſich in Anſehung ihrer Entwicklung und Vervollkommnung ganz anders als mit jenen Fähigkeiten des Lebens, dieſe erwecken ſich, kräftigen ſich und bilden ſich aus faſt ganz und gar ohne das Zuthun und ſelbſtthätige Wirken des Subjects, deſſen Lebenskräfte ſie ſind. Mit geſunden Organen zur Erhaltung des Lebens, Leber, Magen, Herz, Nieren, und mit geſunden Sinnen geboren kommt der Menſch von ſelbſt dazu, daß er ſieht, hört, ißt, trinkt, verdaut — ohne

rst sich darin üben zu müssen. In allen diesen Lebens- oder Daseinsfunctionen bildet ihn die Natur ohne seine Mitwirkung von Innen aus und heraus bis zur vollkommensten Gestalt seines Leibes und aller seiner Glieder. Nicht also, was jene geistigen Fähigkeiten betrifft, vielmehr in Ansehung ihrer Entwickelung und Ausbildung ist er nur an sich selbst gewiesen, darin thut die Natur wenig oder gar nichts für ihn. Zum Denkenden, zum Verständigen, zum Vernünftigen macht und muß er sich selbst machen, allerdings aus äußerer Veranlassung durch Erziehung, Unterricht, aber nicht nur durch diese. Er ist auf Seiten seines Bewußtseins also perfectibel; er kann sich vervollkommnen und die Moral in ihren Lehren an ihn setzt die Möglichkeit, daß er sich selbst vervollkommne, voraus. Darum ist ihre Lehre ein Gebot an ihn etwa in dem Ausdruck: „vervollkommne dich.“ Er kann: dies ist ihre Voraussetzung; er soll: dies ist ihr Gebot. Dies sich selbst in seinem Bewußtsein nach allen Seiten hin vervollkommnen ist an sich nichts anderes, als sich zu einem tüchtigen Mittel machen für einen Zweck. Für keine jener geistigen Fähigkeiten, besonders für kein Talent ist eine Gränze gesetzt, bis wohin sie nur zu entwickeln wäre und wo das Aeußerste erreicht sei. Es steht gar nicht zu sagen, wie weit es einer, der z. E. sein Gedächtniß übt, bringen könne, was diese Seelenkraft betrifft. Eben so bei der Uebung seiner Urtheilskraft, seines Verstandes u. s. f. Indem mittelst der Uebung jede geistige Thätigkeit von dem Menschen selbst vervollkommnet wird, ist sie selbst vollkommen eine wahrhafte, wenn über der Bildung der einen Thätigkeit die andere nicht versäumt wird, wenn seine sämmtlichen Geistesfähigkeiten keine auf Kosten der andern, sondern in Harmonie gekräftigt wird. So wird der Mensch seiner selbst, indem er sich vervollkommnet, durchaus mächtig, an jeder seiner geistigen Fähigkeiten in Harmonie mit der andern ein Mittel gewinnend für einen Zweck und in der Weise,

daß die Fähigkeit ſeines Lebens, ſeine ganze Leiblichkeit, jede Thätigkeit im Daſein mit hereingezogen wird in dieſe Vervollkommnung des Geiſtes. So erſt wird er ſeiner, des Geiſtes und Leibes mächtig, z. E. von jener Thätigkeit an, durch die er Gedanken oder Vorſtellungen, die er ſelbſt in ſich hervorbringt, bezeichnet, um ſie außer ſich darzuſtellen — die Sprache. Aber zum Sprechen gehört die Zunge u. ſ. f. leibliche Organe. Alſo indem jene die Gedanken bezeichnende Thätigkeit, eine geiſtige geübt wird, muß dieſe leibliche des Sprechens, der Red auch geübt werden, und weiterhin bis da, wo Talent und Genie, eine geiſtige Macht irgend einen Entwurf macht, eine Idee erzeugt, ein Homer eine Iliade — vollends die Idee eine Kunſtwerkes, dazu gehört Uebung der Leibeskräfte, zeichnen malen u. ſ. f. Aber zu welchem Zweck kann und ſoll vollend der Menſch in allen Beziehungen ſich vervollkommnen? Antwort: zu einem Zweck, der ihm nicht ohne ſein Zuthun wie einem Thiere geſetzt iſt, ſondern den er ſich ſelbſt ſetzt, deſſen e folglich, wie er ſeiner ſelbſt ſich bewußt iſt, bewußt werden kann den er zu erkennen vermag. Iſt dieſer Zweck, den er ſich ſetz ſein Wohlſein, ſein ſich ſelbſt genießen und ſeiner ſelbſt vollkommen froh ſein, ſo ſchlägt die Perfectibilitätslehre in die eudämoniſtiſche Moral zurück, ja iſt ſie dieſe ſelbſt, nur fortgeſetzt und weiter entwickelt. Mit Bezug auf einen ſolchen Zwe würde das Grundgeſetz der Moral folgendes ſein: vervollkomm dich, damit du dich ſelbſt beglückeſt und glückſelig macheſt. I der wahrhaften Perfectibilitätslehre, wie ſie von der eudämoniſtiſchen Lehre ſich ſcheidet, iſt der Zweck, zu dem der Menſ ſich ſelbſt vervollkommnet, oder zum Mittel macht, nicht er, d ſich Vervollkommnende, nicht ſein Wohlſein; der Zweck iſt ei anderer und der Menſch macht ſich zum Mittel für dieſen a dern Zweck. Er ſetzt zwar den Zweck ſich ſelbſt und verhält dari ſich als frei wollend, aber er ſetzt ihn in ein anderes als er ſelb und dies Andere, worin er ihn ſetzt, wird von ihm vorausgeſetz

Das, daß er bei der Vervollkommnung ſeiner ſelbſt, wo er ſich zum Mittel macht, ein anderes, nicht ſich zum Zweck ſetzt, hat zur Bedingung, daß er ſich ſelbſt verleugnet. Nun ſtellt ſich die Lehre in ihrem Grunde ſo: „vervollkomme dich, denn das vermagſt du, aber verleugne dich ſelbſt, indem du dich für einen Zweck vervollkommneſt, der zwar von dir geſetzt iſt, aber nicht du ſelbſt biſt.“ Die durch Selbſtverleugnung vermittelte Selbſtvervollkommnung des Menſchen iſt, indem auf einen Zweck außer ihm gehend, die, welche die bibliſche Moral gefordert hat, und ſo iſt ſie in dieſem Grunde allerdings Perfectibilitätslehre. Aber für welches andere als Zweck macht ſich denn der Menſch zum Mittel, indem er ſeine ſämmtlichen Fähigkeiten zu vervollkommnen ſtrebt?

1) Unmittelbar für ſein Volk, als das, worin er zum Daſein kam, zum Leben und in dem er die Veranlaſſung, Gelegenheit und Mittel findet, ſich geiſtig und leiblich in irgend einem Grade zu vervollkommnen. Jedem Einzelnen in der ſittlichen Vervollkommnung ſeiner ſelbſt iſt ſein Volk Zweck, für es übt und bildet er ſich zum Mittel, durch das der Zweck, ſo viel an ihm iſt, zu erreichen ſteht. Er hat ſein Leben lieb und alles, was in ſeinem Leben ihm Freude machen kann, gleicher Weiſe. Er liebt ſein Leben und ſeine Seele, aber indem er Leib und Geiſt mit Selbſtverleugnung zu vervollkommnen ſtrebt, entſagt er dieſer Liebe, er verliert ſein Leben, es iſt ihm für ihn nichts daran gelegen, aber indem er es für ſein Volk gebraucht und aufbraucht, gewinnt er es. Die Fähigkeiten der Individuen, der geiſtigen, ſind in der Art von einander verſchieden, daß nicht jedes dieſelben Talente mit jedem gemein hat, ſondern hier findet von Natur her ein Unterſchied von Fähigkeiten Statt, der eine hat dieſe, der andere andere Gaben, nicht jeder kann alſo werden, was der andere wird, nur kann jeder nach ſeinen Anlagen und Fähigkeiten ſich vervollkommnen zu dem volks-

thümlichen Zweck, dem alle dienen, zu dem nationalen Zweck. Im Volke heben sich einzelne Individuen hervor, ausgerüstet mit Talent, wie die andern nicht, dies sind die großen Individualitäten eines Volkes, seien es Künstler, Philosophen oder Staatsmänner — Leibnitz, Kant, Raphael, Goethe, Napoleon u. s. f. Wenn Christus sagt: Matth. 5, 48. so werdet nun vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, so geht dies sein Wort, dem eine Reihe von Geboten und Verboten vorausgeht, an den Menschen wahrhaftig nicht für einen Zweck, den sich der Mensch um seinetwillen setzt, sondern es geht auf einen Zweck außer ihm, auf sein Vaterland und Volk. Hat dies Volk selbst schon irgend einen Grad geistiger und sittlicher Vollkommenheit in seiner Gesetzgebung, Staatsverfassung, so wird es jedem einzelnen, der in dem Staate geboren worden, um so leichter, sich für das Volk zu vervollkommnen, schwer aber, wenn besonders ein Unterschied unter den Mitgliedern des Volkes in dem Grade bestimmt ist, daß die Mitglieder in Kasten abgetheilt sind, wie bei den Hindus. Das Christenthum kennt aber dies Kastenwesen nicht, nicht jenes durch Geburt bestimmte Standeswesen, vor Gott sind alle gleich. Das Christenthum also zur Selbstvervollkommnung auffordernd, setzt Völker voraus, in denen jene Selbstvervollkommnung praktisch und factisch möglich ist. Wie die Perfectibilität des Einzelnen, eben so ist

2) die des Volks, dem er angehört, eine im Endlichen unendliche, das Volksleben ist ein in Raum und Zeit begränztes — so endlich. Jedes Volk hat je größer, um so bestimmter sein Territorium; eben so hat jedes seinen Anfang genommen in der Zeit und wird darin sein Ende nehmen. Aber der Geist des Volkes ist in diesem Endlichen das Unendliche und in Ansehung seines Geistes ist das Volk fähig einer unendlichen Vervollkommnung. Die geistigen Fähigkeiten nun (unter 1.) sind als die der Individuen verschiedene, der eine ist geistig höher, als

der andere, aber in dem Volke, deſſen geiſtiges Weſen durch ſein Leben nur bedingt iſt, ſind alle dieſe Fähigkeiten vereinigt und es iſt das, welches durch alle dieſe reicht. Die Vervollkommnung des Nationalgeiſtes, wenn auch die des nationellen Lebens begränzt, iſt gränzenlos. Dies gilt ſchon von der Sprache, in der der Volksgeiſt ſich äußert, ſie, wie die Geſetze, Sitten, Künſte, Religion und Wiſſenſchaft des Volkes ſind auf keiner Stufe jenes leiblichen und geiſtigen Daſeins vollendet, ſondern immer noch der Vervollkommnung fähig. Indem das Volk dem Geiſte nach die Fähigkeit hat, ſich zu vervollkommnen, iſt dieſe Fähigkeit die, ſich ſelbſt zum Mittel zu machen. Wofür? für das Leben des Volkes? Nein! denn dies iſt ein endliches, dies Leben iſt ſelbſt Mittel zur Vervollkommnung, das Leben hat ſeine Bedürfniſſe, die befriedigt ſein wollen, darauf geht das Volk aus in ſeiner geiſtigen Vervollkommnung in der Agricultur, Induſtrie, Handel u. ſ. w. Dem Volk iſt aber mit ſeinem Arbeiten nicht zu thun um jenes eudämoniſche Schlaraffenleben. In der Vervollkommnung ſeiner ſelbſt iſt das Leben dem Volke Mittel zu einem höheren Zweck. Dieſer iſt der Geiſt; der aber iſt wahrhaft nur Geiſt, der in der Wahrheit und Freiheit iſt, wo er im Wahn iſt — da iſt er Sinnlichkeit, nicht Geiſt. Wo der Geiſt iſt, da iſt Freiheit. 2. Kor. 3, 17. Hierauf, auf den Geiſt der Wahrheit geht alle Bildung eines Volkes vernünftiger Weiſe hinaus und wie oft und wodurch auch immer dieſe Bildung, die Selbſtperfection gehemmt wird durch Despotie u. ſ. f., der nationale Geiſt überwindet ſolch Hinderniß ſeinem Weſen gemäß. Aber wie kein Einzelner ein Einziger iſt, ſo auch kein einzelnes Volk ein einziges — Individuen und Völker coexiſtiren. Worauf nun geht die Bildung eines jeden Volkes im Verhältniß zu jedem andern? Zunächſt darauf, ein Beſtehen für ſich zu haben, auf Selbſtſtändigkeit, alſo in Anſehung ſeines Lebens und Geiſtes geht die Bildung auf Unabhängigkeit von jedem andern. Sie

will und soll, indem jedes Volk ihrer fähig, Bildung seiner werden aus und durch es selbst. Es will und soll diesem Wesen der Bildung gemäß sich von keinem andern Volke Sprache, Sitten, Gesetze u. s. f. aufdringen lassen. So stellt sich jenem Territorium des Lebens ein Territorium des Geistes gegenüber. Jeder in seinem Geiste, wie jeder auf seinem Boden, in seinem Vaterlande. So ist das Volk, das sich in seinen Individuen zum Mittel macht, selbst der Zweck, für den es sich vervollkommnet. Aber wem mit dem, was er unternimmt, es nur um ihn selbst zu thun ist, der mag im Einzelnen, Mensch oder Volk sein, so ist dieser auf ihn selbst gestellte Zweck ein Zweck der Selbstsucht des Einzelnen und einer Nation. Die wahrhafte Selbstvervollkommnung wird eine wahrhafte nur sein, wenn jedes Volk sich auch für das andere bildet. Hier tritt also, wie beim Individuum die Forderung der Selbstverleugnung ein auch für das Volk Das ist ein wahrhaftes Volk, das sich zum Mittel gemacht hat für ein anderes als Zweck, das alle seine Bildung nicht für sich behält mit ihren Resultaten, sondern jedem andern Volke sie zu Gute kommen läßt. Sind einmal die Völker so gegen einander gestimmt, daß jedes für's andere mitwirkt, indem es für sich wirkt, dann ist die Bildung eine allgemeine, in der sich die Völker ausbilden wie die Individuen. Die biblische Sittenlehre schränkt sich nirgends auf ein Volk ein, wie wenn es ihr um die Vervollkommnung dieses Volkes zu thun sei. Dies mag der Fall gewesen sein bei den Gesetzen des Menu für die Indier, bei der Sittenlehre des Confuz für die Chinesen, des Socrates für die Griechen, des Moses für die Juden. Die christliche Sittenlehre ist also eine Perfectibilitätslehre für die Völker und zwar so, daß diese Perfectibilitätslehre den eigenen Charakter jedes Volks anerkennt und diesen Charakter nicht zerstört. Bei Muhammed finden sich treffliche Sittensprüche, die in sich selbst die Bestimmtheit hatten, an die Orientalen gebracht zu werden, aber

laſſen die muhammedaniſchen Sittenlehren jedem Volke ſeinen Charakter, ſeinen eigenthümlichen Charakter? Keinesweges! Die chriſtliche Religion iſt die wahrhaft volksthümliche Relion ohne Vorliebe für irgend eine Nation. Endlich wie die erfectibilität jedes Volkes, ſo iſt

3) die Perfectibilität der Menſchheit, in deren Umfang es Volk gehört, die im Endlichen unendliche. Das einzelne olk überdauert jedes der Individuen, die in ihm geboren wer- n als ſeine Glieder und eben ſo überdauert die Menſchheit es Volk. In der Menſchheit haben ſie alle ihr Beſtehn. er Geiſt des Menſchengeſchlechts faßt jeden Nationalgeiſt in ch ſelbſt, erhält ihn, aber er iſt zugleich über ihn erhaben. as Leben des Menſchengeſchlechts iſt das Leben in den Völ- n, wie ſie entſtanden, beſtehen und endlich auch wieder ihr nde finden. Die Perfectibilität des menſchlichen Geiſtes un- dlich, wie die deines Geiſtes und des Geiſtes deiner Nation t zu dem Mittel, vermöge deſſen ſie als die blos mögliche ervollkommnung des Menſchengeiſtes wirklich wird, die fort- hreitende Vervollkommnung des Menſchengeſchlechts. Die alte elt und die moderne in den Völkern ſind beide thätig ge- n für die Humanität. Die bibliſche Sittenlehre, indem ſie n einzelnes Volk beſonders zum Zwecke hat der Vervollkomm- ung, ſondern jedes, iſt hiemit zugleich Sittenlehre für die enſchheit und eben ſo univerſell, als volksthümlich. Der inkel der Erde, in dem das Chriſtenthum entſtand, iſt ſo zu gen gar nicht Boden für es; nur kurze Zeit iſt es da; nach ordweſt nahm es ſeinen Flug, nach Europa, das einſt geblüht ter Griechen und Römern. Das Chriſtenthum überhaupt t der Vorausſetzung einer unendlichen Perfectibilität des Men- hengeſchlechts iſt das Inſtitut zur Vervollkommnung der ein- elnen Individuen, Völker und des ganzen Geſchlechts über- haupt. Nun in anderer Beziehung iſt das Chriſtenthum zu- gleich ſelbſt perfect: indem das menſchliche Individuum, gleich-

viel welcher Nation, ein Christ geworden ist und zwar der Gesinnung, That und Wahrheit nach, kann es nichts höheres werden als ein Christ; mehr als ein Christ hieße mehr als die Wahrheit. Christenheit und vollendete Menschheit sind ein und dasselbe; und ewig leuchtend steht der Geist Jesu Christi voran, nicht perfectibel, wie der Geist eines Apostels Paulus. Es kann von einer Perfectibilität der christlichen Religion nicht die Rede sein; diese ist perfect, und wenn sie es nicht wäre, sie würde sie Herr Krug nicht dazu machen.

Ein Moment in dieser Lehre ist es, durch das an die bisher geführte die nächste Untersuchung sich anschließt, nemlich das: die Forderung der neutestamentlichen Moral an den Menschen ist, daß er in der Vervollkommnung seiner selbst sich selbst nicht zum Zweck habe, sondern dabei ganz von sich absehe, und daß vielmehr der Anfang, ohne den seine Selbstvervollkommnung gar keinen Anfang hätte, die Verleugnung seiner selbst sei, ein Verzichtthun auf ihn in seiner primitiven Natürlichkeit. Bestimmter ist die Forderung die: es soll nach dem göttlichen Gesetz nicht etwa nur anders werden im Menschen, sondern er soll ein anderer werden als der er war, ein dem Geiste nach wiedergeborner neuer Mensch, der den alten abgestreift hat. Es gilt also mit jeder Forderung nicht eine Veränderung blos der Form nach in der Politur und Cultur, sondern auch dem Wesen und Inhalte nach eine Erneuerung, eine gänzliche Alteration. In dieser Forderung ist die christliche Moral strenge, auster, rigoristisch nach dem Urtheil eines jeden in seiner bloßen Natürlichkeit, die keinen Zweck setzt, ohne das Ich zu vergessen. Du sollst dir keinen subjectiv-individuellen Zweck setzen, so die christliche Moral. Darin scheint ihr distinctiver Charakter rigoristisch.

§. 12
Der Rigorismus in der Moral.

Der Frage: ob die chriſtliche Moral rigoriſtiſch, und wenn ſie es ſei, in welcher Bedeutung? iſt dieſe Unterſuchung gewidmet. Der moraliſche Rigorismus kommt in einem philoſophiſchen Syſtem und bei deſſen Anhängern vor, es iſt das Syſtem des Zeno, nicht von Elea ſondern von Cycikus, gehört alſo in den Umfang der griechiſchen Philoſophie, als die des Syſtems des Stoicismus. Mit dem Stoicismus iſt die chriſtliche Sittenlehre öfter verglichen worden, als näher dieſem wie dem Epikureismus. Hier die Elemente des Stoicismus, inwiefern er Rigorismus: wobei folgendes für die Entſtehung deſſelben von außen her zu bemerken: er entſtand um eben die Zeit, wo der Eudämonismus durch Epikur auch zum Daſein kam — neben demſelben. Dies aber war die Zeit, in der das Atheniſche Volk nach und nach um ſeine frühere Freiheit, Sitten, um ſeine demokratiſche Verfaſſung gebracht worden war. An die Stelle des Geſetzes und der Freiheit aller einzelnen Bürger unter und mit dem Geſetz war die Tyrannei getreten, gleichviel ob die Pöbelherrſchaft (unter dem Gerber Kleon) oder die Herrſchaft unter einem Einzelnen, wie Perikles. Die nachdenkenden, denen Volk und Staat ihr höchſter Zweck war und die über dieſem ſich ſelbſt vergaßen, fanden den Staat und ſeine Wirklichkeit nicht mehr vor und zogen ſich in ſich zurück, bis auf den großen Plato, deſſen Werk de republica ein Beweis iſt, daß er den Staat nicht vermißte. Bei jener Reflexion der noch freien Individuen ging's nun einerſeits auf die Natur zurück, auf das, was ſie dem Menſchen gewährt und was er mit ihr hervorbringt, — daher die eudämoniſtiſche Moral; andere tiefere reflectiren nicht auf den Genuß und die Natur, ſondern auf die Wahrheit und Freiheit der Vernunft, — dies der Gegenſatz des Eudämonismus, der Stoicismus mit

seinem Rigorismus. Dessen Elemente, worauf es hier ankommt: sind folgende:

1) Eudämonistischer Weise nach Epikur ist das Vergnügen (ἡ ἡδονή) ein Gott, ἀγαθόν τι; und eben dasselbe, wie es der Mensch aus seiner eigenen und aus der Natur um ihn her genießen kann, und wie er es mittelst seiner Geistesbildung wirklich genießt, ist summum bonum. Das positive Gegentheil, der Schmerz, ist eudämonistisch ein Uebel und der Zweck, auf den der Mensch hin sich zu bilden und zu vervollkommnen hat, besteht darin, daß er den Schmerz zu mildern strebe und nach dem Vergnügen, als dem höchsten Gute trachte. Hier ist also nichts rigoristisches; keine Forderung, die gegen des Menschen Natur angehe; vielmehr sucht sich hier die Vernunft mit der Natur abzufinden, und daher proximus quilibet sibi.

Dem gegenüber ist die stoische Lehre die: das Vergnügen ist kein Gut und der Schmerz kein Uebel; denn in beiden ist nur die Sinnlichkeit und nur die Natur thätig; und diese sind beide nur das Erscheinende, Vergängliche, worin nichts an sich gut, nichts an sich böse ist. Nur die Wahrheit und mit ihr die Freiheit, beide in ihrer Vollkommenheit und Absolutheit sind das höchste Gut, um welches willen der Mensch sich zu bilden hat. Für ihn ist daher das erste, jenen Schein sich aufzudecken, als sei das Vergnügen das Gut und der Schmerz das Uebel. Das, daß er Gefühle hat, angenehme und unangenehme, kann er nicht vermeiden, nicht verhindern; denn Sinnlichkeit als seine Natur ist ihm angeboren, in und mit ihr wird er als ein solcher geboren, der nach Wahrheit streben kann. Aber das kann er verhindern, daß Vergnügen und Schmerz, Lust und Unlust über ihn in irgend einem Grade, wie er der nicht blos Lebende, sondern Denkende ist, Gewalt ausübe und habe. Seine Bildung in diesem ersten Punkt besteht darin, daß er sich von seinen Gefühlen schlechterdings unabhängig macht, bis zur absoluten Gleichgültigkeit gegen sie, ob sie Gefühle der Lust oder

Unluſt ſind. Die erſte Forderung für ſeinen Zweck, der in der Identität der Wahrheit und der Freiheit die Weisheit iſt, iſt die Apathie; und in dieſer Apathie, wie ſie beginnt, hebt er an, der Weiſe zu werden. Die Bibel ſagt: die Furcht des Herrn iſt der Weisheit Anfang. Die Stoa ſagt: die Gefühlloſigkeit iſt der Weisheit Anfang. Weiſe geworden in dieſem erſten Elemente iſt der, den Glück und Unglück, Freude und Leiden nicht mehr rührt, den nichts mehr afficirt. Zorn, Freude bringt den Menſchen unter die Herrſchaft eines Fremden. Daher wenn dem Weiſen der Freund ſtirbt oder ihm dem Vaterm die Kinder wegſterben — keine Thräne! Si totus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Der jüngere Cato war durch und durch Stoiker, er ſorgte für ſeines Bruders Leiche u. ſ. f., für ſeine Kinder, aber ohne Gefühl.

2) Wie durch Gefühle jene Momente des Vergnügens und Schmerzes, die auch Gefühle ſind, ſo iſt das natürliche Leben des Menſchen bedingt durch Triebe, Begierden, Neigungen und Leidenſchaften. Dieſe dringen auf Befriedigung, in der der Menſch unfrei iſt und unter der Macht der Natur und deren Geſetzen ſteht. Durch ſie befangen, beſonders wenn ſeine Neigungen zu Leidenſchaften werden, iſt er gehindert, die Wahrheit zu erforſchen und zu erkennen. Dieſe Forſchung ſetzt Unabhängigkeit voraus. Der Zweck des Menſchen iſt Weisheit; dieſen Zweck ſetzt er ſich ſelbſt, und indem durch ihn geſetzt, macht er ſich zum Weiſen, dadurch, daß er ſich für die Erkenntniß des Wahren vervollkommnet; und durch dieſen Zweck iſt die Forderung da, daß er ſeiner Triebe u. ſ. f. mächtig ſeine. In dem Grade, als der Menſch durch ſeinen feſten Entſchluß Gewalt über jede ſeiner Neigungen erhält, in dem Maße verhält er ſich gegen ſie, mag das Mittel zur Befriedigung gegeben ſein oder nicht, unerſchütterlich; der Trieb kann ihn nicht zur Leidenſchaft treiben, und keine Begierde kann ihn von ſeinem Zweck abwenden. Indem der, der weiſe werden

will, dieſer Forderung Genüge thut, gewinnt er zu ſeinem Charakter die ἀταραξία. Mag locken, was will, für den der sapere audet, iſt's ſo gut wie nicht. Auf ein Zerſtören der Neigungen u. ſ. f., wenn nur die Gefühle darin keine Stimme mehr haben, kann es von dem Weiſen nicht abgeſehen ſein, indem er weiß, daß ſolche Zerſtörung der Lebensbedingungen auch ſeinen Zweck vereitelt. Aber eben jene Triebe fordern Mittel zu ihrer Befriedigung; die wahre Weisheit bringt es mit ſich, daß auf dieſe Mittel Bedacht genommen, daß alſo gearbeitet, erſpart, ſelbſt Reichthum erworben werde und dennoch der Weiſe in ſeiner Ataraxie bleibe, ſo daß es nicht dabei auf den Genuß für ihn ankomme, ſondern er darin eben ſo gleichgültig ſei, wie bei Freuden und Leiden. Daher der Spruch ὁ σοφὸς χρηματιεῖται, der Weiſe hält zu Rathe, ſpart, aber nicht aus Sorge gegen Noth, Zukunft, ſondern damit er unabhängig bleibe. Nichts ſtört ſein Streben nach der Wahrheit nichts ſeine Freiheit mehr als tiefe Armuth, wo er anderen dienen und oft heucheln muß. Da iſt kein Gelübde der Armuth bei den Stoikern, wie bei den Mönchen; aber im Auswuchs des Stoicismus, im Cynismus, wird dieſes Syſtem Capucinismus.

3) Hat der Menſch die Macht ſeines Willens errungen über alle ſeine Gefühle, Empfindungen, über jede Luſt und jeden Schmerz bis zur Apathie, und über alle ſeine natürlichen Triebe und Neigungen, über alle Bedürfniſſe bis zur Ataraxie, ſo thut er ſich ſelbſt ſchlechthin genug, sibi sufficit. Ueber alle ſeine Bedürfniſſe iſt er durch ſeine freie Willensmacht erhaben, und ſomit thut er auch keine Forderung mehr an die Natur außer ihm, daß ſie ihm irgend etwas zu ſeiner Luſt gewähre, Schmerz von ihm abhalte, Mittel für die Befriedigung ſeiner Neigungen gebe, — er verlangt nichts von ihr und kein Menſch, der jene Willensmacht hat, verlangt etwas von andern; er bildet alſo, bis zu jener freien Willensmacht hin ſich ſelbſt übend und ausbildend, eine Zufriedenheit mit ſich ſelbſt gewonnen, in der

m alle Befriedigung durch andere nichtig geworden; er iſt
eiſe αὐταρκής, vermittelt durch jene Apathie und Ataraxie. Im
ben macht ihm dem Weiſen der Tod keine Sorgen, kommt
; ſo kommt er ihm gelegen, bleibt er noch lange aus, gleich
el. Das Leben ſelbſt mit allen ſeinen Kümmerniſſen und Be-
ängniſſen liegt leicht auf ihm. Beengt ihn jedoch durch ſeine
ngebung die Gewalt von außen, ſo daß er in ſeiner Indi-
dualität, ſo ſehr er rationell darüber erhaben ſei, dieſer Gewalt
ht wiederſtehen kann, ſo ſteht ihm frei, das Leben zu verlaſ-
n, exitus patet, ſo Cato, der den Untergang des Vaterlan-
s nicht überleben konnte.

In dieſen drei Elementen, Apathie, Ataraxie und Autar-
, in welcher letztern der Stoiker ein Weiſer wird, wird wohl
r Charakter der ſtoiſchen Moral ihrem weſentlichen Inhalte
ch beſtimmt ausgeſprochen ſein; und nun zurück auf die vo-
ge Frage, ob die bibliſche Moral beſonders neuen Teſtamen-
s dieſen Rigorismus der ſtoiſchen Moral habe, ob ſie rigo-
ſtiſch ſei. Zuerſt kommt für die Beantwortung der Frage die
eit und Umgebung in Betracht, worin das Chriſtenthum ent-
nd. Sie war die Zeit des Untergangs einer uralten Staats-
Geſetzesverfaſſung, nemlich des iſraelitiſchen Volkes und in
eſem Volke nahm die chriſtliche Lehre überhaupt, wie ſie das
ue Teſtament giebt, ihren Anfang, das Volk hatte ſeine
lbſtſtändigkeit verloren, es war in die Herrſchaft eines mäch-
eren gekommen, Paläſtina war eine römiſche Provinz gewor-
n. An freie Bürger war nicht mehr zu denken. Die Athe-
r hatten auch ihren Staat und ihr Vaterland eingebüßt und
tten ſo den Beruf, wie jene, jeder ſich in ſich zurückzuziehen
d zu werden, was jeder für ſich zu werden vermochte. Da-
ben war das Römervolk ſeinerſeits auch um die frühere Selbſt-
ndigkeit, um ſeine republikaniſche Freiheit gebracht. Cäſars
eritt über den Rubico hatte die Republik erſchüttert, unter
guſt und ſeinen Nachfolgern war die Freiheit dahin. Alſo

die Römer in diesem Verfall ihres alten mächtigen Staates waren, wie die Athener und Israeliten, um ihre Freiheit, ihr Volk und Vaterland gebracht und hatten denselben Beruf, jeder sich in sich zurückzuziehen. Christlich nun oder nach dem Charakter und Beispiel des Urhebers der christlichen Lehre lenkt sich diese Lehre nicht auf die eudämonistische, sondern wenn man so sagen darf, auf die rigoristische Seite und erhielt somit scheinbar eine Aehnlichkeit mit der stoischen Moral. Aber nur scheinbar — wie die Vergleichung der biblischen Lehre mit jenen der stoischen Lehren darthun wird. Daher

ad 1) Mit der Natur und den Gefühlen des Menschen findet sich die christliche Sittenlehre nicht ab wie die epikureische, eudämonistische thut, aber eben so wenig erklärt sie sich gegen die Natur, als sei diese dem Menschen eine feindselige Macht, die er, um frei zu sein, überwältigen, und bekämpfen müsse. Sie ist nicht wie der epikureischen das Vergnügen ein Gut und selbst das höchste, und der Schmerz ein Uebel und gar das höchste Uebel, dem in aller Weise zu begegnen sei; aber der christlichen Lehre ist auch nicht, wie der stoischen, das Vergnügen kein Gut, und der Schmerz kein Uebel, sondern beide gelten ihr wie sie von Natur aus sind. Nach christlicher Lehre also läßt der Mensch, vom Vergnügen hier abgesehen, den Schmerz an sich kommen, auch die Freude, nach stoischer Lehre weis't er sie von sich ab? Wirklich rigoristisch in diesem ersten Punkte, wenn es auch so scheint, ist doch die biblische Lehre nicht; ihr Urheber Christus selbst kämpft nicht an, wie ein stoischer Weise, gegen Freude und Schmerz, sondern nimmt Theil, läßt den Schmerz in sich gewähren, nimmt ihn und trägt ihn Matth. 26, 38—40 „betrübt ist meine Seele bis zum Tode." So spricht kein Stoiker. Christus kämpft nicht gegen dies sogenannte Seelenleiden an, sondern mit dem Blick in die Zukunft. Da ist das tiefste Pathos im höchsten Menschen, in Christo. So nach seinem Tode bei seinen Jüngern, unter den ersten

Christen, wie sie von Juden und Römern verfolgt wurden und
e ersten Märtyrer waren, den Schmerz in ihrem Märtyrer-
um tragen sie, sie verhalten sich nicht, wie stoische sogenannte
eise cf. Act. 6. und 7. Stephanus Tod. Stephanus Be-
hmen ist das des tief Leidenden, nicht des sich apathisch gleich-
ltig Verhaltenden. Wo der Mensch als Christ zu leiden
t, geschieht dies nicht stoisch — auch enthält die biblische Lehre
ist eine Aufforderung der Theilnahme an den Freuden und
chmerzen der Menschen, also Aufforderung an die Sympa-
ie. Röm. 12, 15. Größer indeß wird der Schein des Ri-
rismus der biblischen Lehre

ad 2) in Vergleichung derselben mit der stoischen Ata-
ie. Ein Misverständniß, eine bornirte, ohne Um- und
cksicht versuchte Erklärung einzelner Bibelstellen kann bei
esem zweiten Punkte leicht zum Urtheil verleiten, dies sei
igorismus cf. Matth. 5, 29. 18, 8. 9. Daß in dieser ersten
elle figürlich, tropisch gesprochen werde und nicht sensu
oprio es zu nehmen ist, leuchtet bald ein, aber wie sind denn
e Worte zu nehmen? Stoisch so: ist in dir durch den An-
ck irgend eine Neigung rege geworden, die Macht über dich
gewinnen droht, so rotte die Neigung bald aus im Begeh-
n eines Weibes, ihrer Schönheit wegen. Möchte es bei der
igung zur That kommen, so rotte die Neigung aus und de-
n Bedingung und Werkzeug. Aber nach dem Zusammenhang
ser Worte mit den vorigen und folgenden Geboten hat der
sspruch bei ihnen gar keine Triebe und Begierden in Ge-
nken, sondern Sünden, Vergehungen, Verbrechen und sagt
figürlich und gesteigert: besser du wirst blind, als ein Schur-
; besser, du verlierst Hände und Arme, als du wirst ein Räu-
r. Gegen die Neigungen, die, weil natürlich, an sich nicht
se sind, geht dieser Ausspruch nicht. Gegen Verbrechen aber
rhält sich die biblische Lehre streng Gal. 5, 24. „die Christo
gehören, kreuzigen ihr Fleisch, sammt den Lüsten und Be-

gierden." Die Züchtigung oder castigatio, die Kaſteiung, die bis zur Kreuzigung ging, iſt wohl eine ſchmerzerregende Thätigkeit. Alſo ſtrenge ſei der Chriſt bis zum empfindlichſten Schmerz gegen ſein Fleiſch d. h. nicht die Sinnlichkeit, die der Stoiker vernichtet, nicht die Triebe, Begierden, Neigungen, nicht einmal ſo das בָּשָׂר im alten Teſtament, geſchweige im neuen, ſondern die Sündhaftigkeit des Sinnlichen. Die Chriſten angehören, haben die Sündhaftigkeit aus ſich zu vertilgen geſucht. Eine Lieblingsneigung des Menſchen, wie jede, der er ſich ausſchließlich ergiebt, die Neigung zu einer beſondern Kunſt, Wiſſenſchaft iſt oder kann wenigſtens eine ſehr unſchuldige ſein, und gegen ſie in ihrer Unſchuld, Reinheit wird er vernünftiger Weiſe nicht ankämpfen oder ſie gar ausrotten wollen und können. Aber einer Lieblingsſünde wird der Menſch, wenn auch auf unſchuldige Weiſe eine Neigung zu ihr Veranlaſſung gegeben, nur ſchwer entſagen können, es wird viel Schmerz koſten, und dieſen Schmerz meint der Apoſtel, wenn er ſagt: Kreuziget u. ſ. f. So wehe es thut, rottet aus eurem Herzen die Schoosſünden aus. Hier ſoll alſo die Sünde ausgerottet werden, nicht die Neigung. Der Ausdruck ἀταραξία kommt freilich nicht im neuen Teſtament vor mit Bezug auf irgend eine moraliſche Beſtimmung; aber das, was er bezeichnet in Bezug des Verhaltens der Menſchen nicht zu ihren Begierden und Neigungen ſondern zu ihrer Willensentſchließung (Vergehen und Verbrechen) iſt in der bibliſchen Lehre enthalten, nemlich die Bibel dringt darauf, daß der Menſch bei der von ihm einmal erkannten Wahrheit und beſonders bei der von ihm für ſeine Pflicht anerkannten Pflicht unerſchütterlich beharre, ἀτάραχτος, und daß er eben ſo beharrlich gegen jedes Gelüſte zur Sünde und gegen jede Willensbeſtimmung zu einem Verbrechen ſich verhalte. In dem Begriff der ſtoiſchen Moral iſt auch dieſe Beharrlichkeit, betreffend die Wahrheit und das Recht und gegen jedes Vergehen mit enthalten, allein

noch mehr — gegen die an sich unschuldigen, weil natürlichen Neigungen. Dies Mehr ist aber ausgeschlossen aus der christlichen Moral.

ad 3) Wie der Eudämonismus, so erkennt auch der Stoicismus Götter oder einen Gott an. Aber dem stoischen Weisen hat diese Anerkenntniß nur theoretisch für seine Naturforschung einen Werth, praktisch verhält er sich zu dieser Anerkenntniß, wie der Eudämonist auch, er bedarf Gottes und der Götter nicht, um der zu werden, worauf sein Streben gerichtet ist, ἀνὴρ σοφώτατος. Die Moral also ist ohne Religion und doch ist er kein Gottesleugner; den oben genannten Frieden mit sich selbst sucht und giebt er sich selbst, theils durch sein negatives Verhalten gegen die Welt außer ihm und gegen seine eigene Natur, theils durch sein positives sich selbst Ausbilden bis zur vollendeten Willensfreiheit, so daß ihn nichts mehr hinreißt. Dahin gekommen, wenn er dahin kommen kann, ist er sich selbst genug, hat er die Autarkie erreicht. So ist er der Ich, der sich von allem außer ihm frei und los gemacht und in sich fest gegründet, zugleich sich für sich selbst entwickelt und gebildet hat und nur fest bei sich selbst beharrt. Lebend, leidend, sterbend der Ich und nichts Anderes. An Aufforderung, dem zu entsagen, wornach er in seiner natürlichen Lebendigkeit strebt, an Aufforderung zu Aufopferung jeder Art hat's nicht gefehlt und er selbst mit seinem Streben hat auch dieser Aufforderung gemäß sich benommen, aber bis zur Selbstverleugnung ist es nicht gekommen, bis zu der Aufforderung nicht einmal, daß das Ich sich aufgebe, geschweige bis zum Aufgeben selbst. Vielmehr ist das stoische Denken ein Abstrahiren von Allem in und außer sich, kein Reflectiren auf andere. Aber jene Aufforderung zur Resignation des Menschen auf sich ist die der biblisch christlichen Moral. In dieser Aufforderung ist sie strenger als die stoische. In dieser Strenge aber bezieht sich die christliche Moral von dem Menschen hinweg auf Gott. In dieser Auf-

forderung iſt ſie ſomit weſentlich religiöſe Moral, nicht ich, nicht du, nicht wir — Er allein. Haben wir ihn, ſo fragen wir nichts nach Himmel und nach Erde und keiner fragt nach ſich. Er allein iſt der Allgenugſame, αὐτάρκης, und indem dieſer, der alles bewirkende, zum Ziel führende, Allem genug Thuende. Sich ſelbſt genug zu thun und zu ſein, dies iſt das Streben des Menſchen nicht, deſſen Sittenlehre nicht die ſtoiſche, vielmehr die chriſtliche iſt, ſondern darauf geht es, daß er Gott erkenne in ſeiner Allgenugſamkeit und in dem, was Gott für ihn leiſtet zu ſeinem Frieden und ſeiner Seligkeit. Die ſtoiſche Weisheit in ihrem Stolz, der bis zum Hochmuth geht, iſt die chriſtliche Weisheit nicht — ſondern dieſe iſt die Demuth. In der angedeuteten Anerkenntniß Jac. 1, 17. iſt es gegründet, wenn es ſonſt heißt: habe ich nur dich, ſo frage ich nichts nach Himmel und Erde. Das ganze Leben, Streben, Wiſſen, das Streben ſelbſt iſt kein Leben für ihn, ſo daß er ſich, das Ich in ſeiner Thorheit oder Weisheit berückſichtige, ſondern es iſt ein Leben und Streben mit Bezug auf den, von dem alle Kraft kommt, Röm. 14, 7. 8. Die chriſtliche Moral kennt alſo wohl eine Allgenugſamkeit oder Autarkie, aber nicht wie ſie der Menſchen, ſondern Gottes iſt. Schluß: die bibliſche Moral iſt eben ſo milde als ſtrenge, milde, aber nicht epikuriſch, ſtrenge, aber nicht ſtoiſch. Sie legt dem Menſchen eine Laſt auf oder ein Joch, geht er jedoch in ihre Forderung ein, nemlich daß er ſich ſelbſt verleugne, ſo wird die Laſt leicht und das Joch ſanft. Matth. 11, 28. In den Worten des Urhebers der Moral. So ſpricht kein Stoiker und Epikureer. Der Stoicismus ſelbſt entfernt ſich am weiteſten vom Gefühl, denn er empört und erklärt ſich gegen das Gefühl, das Fühlen iſt ſeine Sache nicht, ſondern das Denken und zwar das abſtracteſte. Im Gefühl hat der Myſticismus der Moral ſeinen Grund, er das eine Extrem: in jenem abſtracteſten Denken gründet ſich der Stoicismus und ſo iſt er der Wendepunkt aus dem Myſticismus zum Rationalismus.

§. 13.

Der Rationalismus.

Für die ihn betreffende Unterſuchung ſind nicht mit einander zu verwechſeln.

a. Das Rationelle oder Vernünftige.

b. Das Rationaliſtiſche oder Vernünftelnde.

Jedes von beiden wird der Unterſuchung wegen, die auf's letztere geht, für ſich betrachtet werden müſſen.

Alſo a. Das Rationelle.

Rationell iſt das, was unbedingte Nothwendigkeit und unbegränzte Allgemeinheit hat. Durch dieſe zweifache Beſtimmung des unbedingt Nothwendigen und unbegränzt Allgemeinen unterſcheidet ſich das Rationelle von dem blos Senſuellen, dem blos Sinnlichen. Das Sinnliche nemlich als ein Wirkliches und Wirkſames oder ein Wirkendes iſt gar kein Allgemeines, ſondern ein Einzelnes, Beſonderes, das Sichtbare, Hörbare u. ſ. f. Die Allgemeinheit, die das Rationelle hat, gebricht alſo dem Sinnlichen in ſeiner Wirklichkeit. Eben das Sinnliche aber als Bedingung des Verſtändigen und Vernünftigen iſt ein allgemeines und nothwendiges, allein dann iſt es nicht das Sinnliche, ſondern in der Möglichkeit des Vernünftigen — das Sinnige. Und ſeine Nothwendigkeit iſt eine bedingte, die Nothwendigkeit des Vernünftigen aber iſt die unbedingte, nemlich unter der Bedingung, daß das Vernünftige ſei, iſt an dem Sinnlichen etwas gelegen, ſonſt iſt es gleichgültig, auch iſt ſeine Allgemeinheit eine begränzte oder endliche, die des Vernünftigen die unbegränzte. Nemlich das Sinnliche iſt im Vernünftigen gefaßt und durch dies ſelbſt begränzbar und beſchränkt. Das individuelle Leben hat keine Nothwendigkeit, obwohl der Lebende ein Intereſſe an ſeinem Lebeu hat und es durch den Lebenstrieb für ein Nothwendiges hält. Eben das Rationelle unterſcheidet ſich durch ſeine zweifache Beſtimmung weiter vom Intellectuellen, indem die Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Intellec-

tuellen auch nur eine bedingte und begränzte iſt. So z. E. in jedem Satze, ein Begriff des Satzes iſt nothwendig logiſches Subject, und der andere eben ſo nothwendiger Weiſe ein logiſches Prädicat. Ja! wenn der Satz ein Urtheil ſein ſoll — unter der Bedingung. Abgeſehen von dieſer Bedingung iſt es nicht nothwendig. Dies geht aber noch weiter bis in den Vernunftſchluß — terminus maior, minor und medius ſind drei Begriffe, jedem dieſer iſt nothwendig, daß er entweder maior, oder minor oder medius ſei — ja, wenn das Verhältniß dieſer drei Begriffe zu einander das ſyllogiſtiſche ſein ſoll, ſonſt aber nicht. Alſo auch nicht unbedingt. So endlich iſt ein einzelnes in den Sand, an die Wand gezeichnetes Dreieck ein unmittelbar ſinnliches, ein zufälliges, der Wind bläst über den Sand, der Schwamm fährt über die Wand — das Dreieck iſt weg. Hebt ſich das Sinnliche zum Intellectuellen, ſo iſt von dieſem einzelnen abſtrahirt, und es ergiebt ſich in der Anſchauung, daß es ein rechtwinkliges, ſtumpfwinkliges oder ſpitzwinkliges ſei. Die Allgemeinheit iſt ausgeſprochen aber begränzt auf's Dreieck. Führt dagegen der Mathematiker den Beweis, daß die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten Winkeln gleich ſind, ſo iſt dieſe Gleichheit rationell, die Nothwendigkeit iſt unbedingt. Aber wie verhält ſich nun das Rationelle zur Moral. Für die Unterſuchung ſelbſt kommt es an auf folgende Hauptſätze:

1) Das Moraliſche iſt auch das Rationelle, nemlich daſſelbe unterſcheidet ſich als das Sittliche theils von dem Angenehmen und ſelbſt von dem Schönen, theils von dem Nützlichen oder Vortheil gewährenden durch die unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die es an ſich ſelbſt hat und die eben das Weſen des Rationellen iſt. Ein anderes iſt das Angenehme und Schöne, ein anderes das Moraliſche, ein anderes das Nützliche, ein anderes das Sittliche. Das Angenehme hat keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit, geſchweige eine unbe-

dingte und ist so das Sinnliche, aber nicht das Rationelle. Selbst dem Schönen, indem dasselbe auch ein Sinnliches ist, mangelt, wo nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, doch das Unbedingtsein derselben und in diesem Mangel steht selbst das Schöne noch unter dem Rationellen. Aber das Gute, Moralische hat diese unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit zu seinem Wesen und ist so das Rationelle. Wenn daher der gebildete Grieche, Socrates oder Plato das Schöne in seiner unbedingten Allgemeinheit und Nothwendigkeit aussprechen wollte, so mußte er es mit dem Sittlichen verbinden, der ἀνὴρ καλός thut's noch nicht, aber der ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός ist's. Ein in seinem Benehmen, in seinen Manieren, in den sogenannten Sitten gefälliger Mann, ein darin beliebter ist noch nicht ein moralischer. Alles dies Gefällige hat blos beschränkten zufälligen Werth, das Sittliche hat eine innere Würde, einen unbedingt nothwendigen und allgemeinen Werth. Das Nützliche kann für den Menschen einen großen Werth haben, aber dies macht es noch nicht zum Moralischen. Nützlich ist etwas nur unter Voraussetzungen, Bedingungen, nicht auf eine schlechthin nothwendige und allgemeine Weise. So bedarf z. E. der Feldherr des Spions — und ein Spion kann sich sehr nützlich machen, aber den Strick verdient er doch trotz aller seiner Nützlichkeit. So hatte die alte Welt in ihren Republiken, wo es auf Freiheit ankam, das Institut der Sclaverei, die freien Spartaner hielten die Heloten, die Sclaverei war sehr nützlich für die Freiheit des Staates — war sie aber auch moralisch? Nein! Sparta mußte nothwendig seine Heloten haben — aber nur bedingt nothwendig; so hatte das Mittelalter ein Feudalwesen, Land und Gut war das Eigenthum einer Familie, ein Erbstück für immer mit allem, was da entsteht und geboren wird, nützlich war dieses wohl, aber nicht moralisch. Der beste Beweis für den Unterschied des Nützlichen und Moralischen ist, daß das Nützliche wegfallen kann, das Moralische aber ewige

Nothwendigkeit hat. Die Sache, Perſon des Rechts wechſel iſt vergänglich, heute hat das Recht ſeinen Sitz in dieſer Sach morgen in einer andern, aber das Recht ſelbſt iſt das ewig und unvergängliche. Das Moraliſche alſo iſt auch das Ratio nelle. Eine Lehre mithin, deren Gegenſtand und Inhalt nic das Rationelle wäre, würde hiemit auch keine Moral zu ſei vermögen, wenn ſie ſich auch dafür ausgäbe. So z. E. da Buch des berühmten Freiherrn von Knigge: „Umgang mi Menſchen" iſt, was ſeinen Inhalt betrifft, ſehr inhaltsvoll, – klug kann man daraus werden, lernen, wie man Alles für ſi nutzbar machen kann. Das liegt demnach im Weſen des Mo raliſchen, daß eine Lehre derſelben rationell ſei. Die bibliſch Lehre nicht rationell, — ſo iſt ſie keine moraliſche.

2) Aber das Rationelle iſt nicht hiemit auch das Mora liſche. Nemlich der Begriff des Rationellen iſt weiter als de Begriff des Moraliſchen. Jener iſt gegen dieſen der unbeſtimm tere, dieſer der beſtimmte. Das Rationelle umfaßt auch das Na türliche und die Natur als ſolche. Das Vernünftige iſt au das Natürliche, aber das Natürliche als ſolches iſt ja noch nic das Moraliſche. Das Natürliche, τὸ φυσικόν, einzeln oder par tikulariſirt, iſt eben damit kein Allgemeines, und obzwar ei Wirkliches, doch kein Nothwendiges, indem ein einzelnes. So z. E. der Ziegel durch einen Windſtoß vom Dach gejagt, fällt aber darin iſt keine Nothwendigkeit, ſondern bloße Natürlich keit. So wird von allen ſogenannten Naturerſcheinungen zu ſagen ſein, in ihnen ſei keine Nothwendigkeit und Allgemein heit, aber dieſe Erſcheinungen insgeſammt, alle Regung und Bewegung ſtehen unter einem Geſetz, und unbedingte Allge meinheit und Nothwendigkeit iſt das Weſen des Geſetzes, und dieſe Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt das Weſen der Ver nunft. Das Geſetz, dem gemäß der Ziegel fällt, das Waſſe bergab läuft, die Geſtirne ſich bewegen, dies Geſetz des Fall und der mechaniſchen Bewegung hat unbedingte Nothwendig

tt, es ist Naturgesetz; und darin ist das Rationelle. So das
setz der Krystallisation, nach diesem muß jeder Duft bei Aen-
rung der Temperatur in Flocken sich gestalten — das Was-
r krystallisirt sich. — Damit also, daß gesagt wird, das
Moralische sei das Rationelle, und die Wissenschaft von dem-
ben könne nur eine rationelle Doctrin sein, ist noch wenig
sagt; denn das Natürliche ist auch das Rationelle, und die
Wissenschaft von der Natur hat zu ihrem Ziel die Erkenntniß
er Naturgesetze, also das Rationelle. Die rationelle Ethik
hätte vor der rationellen Physik gar nichts voraus.

3) Das Rationelle in der die Freiheit einschließenden Noth-
wendigkeit ist das Moralische. Hiemit ist die Bestimmtheit im
Begriff des Moralischen zum Unterschied vom Begriff des Na-
türlichen ausgesprochen. Aber das Rationelle als Moralisches
schließt die Freiheit mit ein; das Natürliche ist das Rationelle,
aber lediglich mit Ausschließung der Freiheit, ist es die pure un-
bedingte Nothwendigkeit. Was natürlicher Weise entsteht, er-
folgt, sich begiebt, das muß so, wie es entsteht, erfolgt, ent-
stehen, erfolgen. Diese Nothwendigkeit aber und die Allge-
meinheit ist das Rationelle des Natürlichen. Das Wesen des
Vernünftigen ist das Freie, und dies Freie selbst wieder das
Nothwendige; ohne Nothwendigkeit keine Moralität und ohne
Freiheit auch nicht. So ist's in der Versicherung, die ein
Mensch dem andern giebt mit seinem Ehrenwort oder ohne
dasselbe; wenn er eine reservatio mentalis hat, so fehlt die
Nothwendigkeit. Ist die Versicherung zugleich die vom frei
wollenden gegebene aus dem Grunde des Gesetzes, dann ist sie
moralisch vernünftig.

Schluß als Beispiel: Für den Planeten ist seine Sonne
ein Punkt, um den er sich bewegen muß; aus der Bahn um
dieses Centrum kann er nicht; Freiheit ist darin nicht, aber
Nothwendigkeit; dies ist nicht moralisch, aber wohl natürlich.
Für den Menschen aber ist die Gerechtigkeit eine Sonne, um

die er ſich bewegt; doch er kann excentriſch werden, abſchweifen von der rechten Bahn. Dieſe Moralität iſt die Rationalität. Alſo eine Lehre, die zu ihrem Inhalte das zwar Rationelle, aber nur in ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeinheit hätte ohne Freiheit, wäre keine Sittenlehre; eine determiniſtiſche, fataliſtiſche würde, die Freiheit negirend und lediglich auf die Nothwendigkeit, den menſchlichen Willen wie eine Naturmacht betrachtend, eine Auguſtiniſche Moral ſein, d. h. keine, weil nicht frei.

b) Das Rationaliſtiſche. Bevor Kant ſeine transcendentalkritiſchen Unterſuchungen anſtellte, alſo vor etwa 70 bis 80 Jahren war weder in der Philoſophie noch Theologie von Rationalismus die Rede. In der letztern kam ein Unterſchied vor zwiſchen Naturalismus und Supranaturalismus. Der Rationalismus nun verſchmäht nicht nur das, Naturalismus, ſondern auch das, Supranaturalismus zu ſein. Naturaliſten in der Philoſophie und Theologie waren Anfangs des 18ten Jahrhunderts die ſogenannten ſtarken Geiſter unter den Franzoſen, und die Freigeiſter unter den Engländern. Der Rationalismus ſtellt ſich über dieſe Freigeiſterei und über dieſe ſtarken Geiſter. Er ſelbſt aber iſt ein anderer mit und ſeit Kant: nemlich

α) kritiſcher Rationalismus; und ein anderer nach Kant und nach der Beſeitigung von deſſen Philoſophie

β) blos negativer. Es wird alſo nach dieſer blos geſchichtlichen Angabe jener Unterſchied beſonders zu berückſichtigen ſein.

α) Das kritiſch Rationaliſtiſche. Drei Fragen waren es, die nach der eigenen Angabe des Urhebers der philoſophiſchen Kritik, Kant dem Menſchen zu beantworten nothwendig ſei, nemlich die, welche jeder Nachdenkende ſich vorzulegen habe: 1) Was kann ich wiſſen? 2) Was ſoll ich thun? 3) Was darf ich glauben und hoffen?

Die Antwort auf dieſe drei Fragen, ohne deren Beantwortung der Menſch in Meinungen, Vorurtheilen, Irrthümern

befangen bleibe, zu keiner Wahrheit und Gewißheit komme, ist allein zu erwarten von der Vernunft und aus ihr, — nicht aus der Geschichte, nicht aus der Erfahrung, nicht aus irgend einem Buche, selbst der Bibel nicht. Dafür ist die Bibel kein Orakel. Aber aus der Vernunft kann die Antwort auf jene Fragen keinem werden, wenn er nicht zuvor die Vernunft selbst erkannt und die Frage beantwortet hat: Was ist Vernunft? Die von Kant versuchte Antwort auf diese Frage hat er mit Bezug auf jene Frage: was kann ich wissen? in der Kritik der reinen Vernunft gegeben. Mit Bezug auf die zweite und dritte Frage hat er in der Kritik der praktischen Vernunft und den andern Werken neben ihr Antwort gegeben.

Um den kritischen Rationalismus zu verstehen, müssen diese Werke des großen Urhebers dieser kritischen Philosophie studirt werden. Kant war der erste, der das Wesen des Rationellen mittelst seiner kritischen Forschungen begriff als das oben berührte unbedingt Allgemeine und Nothwendige. Darin begriff er auch das Wesen der Wahrheit. Aber wie kam die kritische Forschung zu dieser Entdeckung dessen, was das Rationelle sei? Antwort: durch ein Denken als ein mächtiges Abstrahiren einerseits von allem Zufälligen nur bedingt Nothwendigen in der Erfahrung, Tradition, dann von allem Einzelnen, Besonderen und höchstens bedingt Allgemeinen in Natur und in dem menschlichen Leben. Durch diese Abstraction erhob sich das Denken dahin, eine Reflexion zu sein auf das unbedingt Nothwendige und absolut Allgemeine als das Wesen des Rationellen und Wahren selbst. Aber jene Abstraction vom Bedingten und Endlichen überhaupt war hiemit zugleich die von allem Gegenständlichen und Objectiven einerseits, andrerseits von allem Subjectiven. Dies Objective und Subjective heißt mit einem Worte das Materielle. Für die Beantwortung der Frage: was ist rationell? muß von allem Materiellen abstrahirt wer-

den. Aber wenn von allem Materiellen abſtrahirt iſt, worauf wird dann reflectirt? auf's Formelle! denn das bleibt noch übrig; dies ſteht dem Endlichen und Bedingten vor. Wird mit Bezug auf das Object und Subject, was wahrgenommen, erfahren werden kann und welches das Materielle der Wahrnehmung iſt, dies Materielle als das Reelle beſtimmt, das, worauf der Wahrnehmende ſtößt, ſo iſt dies Formelle das Ideale zu nennen. Die Vernunft abſtrahirt von dem, was für ſie Gegenſtand wird oder iſt, von der Welt und von dem, deſſen Vernunft ſie iſt, vom Subject; die Vernunft abſtrahirt von beiden, von Object und Subject. So iſt ſie rein und allein; jenes beides iſt die Materie; und indem dies das Reelle, iſt die Vernunft das rein Ideelle. Daher der Charakter der Philoſophie, die mittelſt dieſer Abſtraction von allem Reellen und Materiellen und mittelſt der Reflexion auf die Vernunft in ihrer Form ſich vollbringt, transcendental — idealiſtiſch iſt. Das kritiſch Rationaliſtiſche als ſolches und dann mit Bezug auf das Wiſſen, Wollen und Thun iſt zugleich das Idealiſtiſche, die kritiſche Philoſophie reiner Idealismus. In ihr kommt's auf die Form an, der Inhalt deſſen, was der Menſch ſoll und will und thut, ſei welcher er wolle; in dieſer ihrer Form allein iſt ſie, die kritiſch-rationaliſtiſche Moral, abſolut nothwendig und allgemein, hat ſie den Charakter der Wahrheit. Ihr Grundſatz und zugleich das Princip aller Pflichten und Rechte iſt der von Kant ſogenannte kategoriſche Imperativ, an dem es ſich zeigt, daß, wie das Rationelle das unbedingt Nothwendige und abſolut Allgemeine, ſo, auf's Wollen und Thun geſtellt, das praktiſch Vernünftige ſei. Heißt es z. B. wenn du geſund bleiben und lange leben willſt, ſo ſei mäßig in den Befriedigungen deiner Begierden, — ſo wird hier ein Imperativ ausgeſprochen; aber er iſt nicht kategoriſch, ſondern hypothetiſch, sub hypothesi der Geſundheit. Er iſt

also kein Gesetz; in diesem Imperativ ist nichts Rationelles; nichts rein Formelles; Gesundheit und Leben ist bedeutend reell und bedeutend materiell. Heißt es aber: sei mäßig, du magst gesund bleiben oder nicht, sondern wegen der Mäßigkeit selbst, nicht weil es dir Nutzen bringt, so ist dies ein kategorischer Imperativ, unbedingt. Daher denn die Kantische Formel überhaupt, die sich wiederholt bei jeder besondern Pflicht, — sei wahrhaft, warum? der Wahrheit wegen, nicht der Umstände wegen, ohne Rücksicht auf Object und Subject. Dies ernste Studium der kritischen Philosophie hob die junge Welt aus sich heraus: sie fragte nicht: was haben wir für Rechte bei Eltern, im Staat, sondern man fragte nach seinen Pflichten. So war es Kant selbst, der die Pflicht anrief: „Pflicht, du hoher, göttlicher Name!“ Zuerst Pflichten, dann erst Rechte. Die Rechte voraus — dann bleiben die Pflichten leicht aus; nur dadurch, daß du die Pflichten übernimmst, hast du Rechte. — Die kritische Philosophie trennt allerdings den Menschen nicht von seiner Vernunft, noch sie von ihm, wie wenn die Vernunft von außen her an ihn komme oder er an sie, und diese so ein Orakel wäre, woraus er die Erkenntniß der Natur und seiner Pflichten nehme, aber die kritische Philosophie statuirt doch noch, indem sie die Autonomie und Autarkie der menschlichen Vernunft anerkennt, die Möglichkeit einer Offenbarung, so daß das Gesetz, dessen Quelle die menschliche Vernunft ist, als Naturgesetz und Sittengesetz, nicht nur die menschliche Vernunft, sondern die göttliche, Gott, zum Urheber habe. Dies zugegeben, daß, indem der Mensch vermöge seiner Vernunft Grund des Gesetzes und seiner Erkenntniß sei, Gott ihm das Gesetz gegeben und dessen Erkenntniß ihm möglich gemacht habe, steht die kritisch-rationalistische Moral der christlichen, wie sie die rationelle ist, noch sehr nahe, bis zu jener Mystik des Gedankens; aber das ist nicht mehr so, wo das Rationalistische die Kritik beseitigt und doch das rein Rationalistische zu sein behauptet.

β) Das negativ Rationalistische. Theils schon vor theils mit und nach Entstehung der kritischen Philosophie hat sich dasselbe in der Theologie überhaupt und Moral besonders geltend zu machen gesucht; und hört noch immer das Streben nach einem solchen negativen Rationalismus nicht auf. Eins der ersten Bücher des Inhalts dieses Rationalismus kam in den 70er Jahren heraus, verfaßt von einem damals noch jungen Mann, Riem, Preußischem Kanonicus, unter dem Titel: Christus und die Vernunft, ein voluminöses, anonymes Werk, weil es sehr gefährlich damals war: jetzt freilich pfeifen die Sperlinge auf den Dächern, aber niemand achtet darauf. In diesem Werke ist Christus ein Phantast mit all seiner Offenbarung, und alles in der Bibel hält er für Wahn und Aberglauben. Dies ist die Negation. Die Vernunft ist gegen all' dies Biblische die höchste Autorität, sie die Wahrheit allein. Ein anderes in Heften, Flugblättern ist das Werk des Friedrich Bahrdt, berühmten und berüchtigten Andenkens, „Briefe über die Bibel im Volkston," der Verfasser war ein genialer Frivoler; ein drittes Werk, ernst und scheinbar logisch, ohne alle Frivolität: „Röhrs Briefe über den Rationalismus" — diese sind nicht im Geiste des philosophisch-kritischen Rationalismus geschrieben. Der Rationalismus in ihnen ist blos negativ.

Alle Kritik hebt mit einem Zweifel an. Wer keine Zweifel in irgend eine hergebrachte Lehre oder Meinung setzt, dem kann der Gedanke gar nicht kommen, sich auf eine Kritik derselben einzulassen. Mittelst der Kritik nun geht der Zweifel in eine Bejahung auf. Das Resultat der Kantischen Kritik, mit dem Zweifel anhebend war eine Affirmation, obgleich nur als die Affirmation einer nothwendigen Hypothese, eines Postulats — der Glaube an Gott. Dafür ging auch diese Kantische Kritik tief ein in das Denken als solches, in das Princip des Denkens und des Denkens als des Zweifelns, abstrahirend von

allen Wahrnehmungen und Erfahrungen. Auch die Kritik, deren Resultat keine Affirmation, sondern eine Negation ist, ging von einem Zweifel aus, aber sie selbst war eine Kritik des Gegebenen, alter hergebrachter kirchlicher und biblischer Lehren und Lehrmeinungen u. s. f.; sie war also keine Vernunftkritik, wie die Kantische, sondern eine Kritik der Schriften des alten und neuen Testamentes mit Bezug auf Erklärung von deren Inhalt, der vor der Kritik dieser Richter schlecht bestand. So ging's in die Negation, und diese Negation, durch welche sich jenes Rationalistische von jenem unter α unterscheidet, ist wesentlich.

1) Negirt wird, daß es bei der Pflicht für jeden Menschen vor allem, ja ausschließlich auf die Form ankomme und also das Moralische seinem Wesen nach das rein Formelle sei. Aber der kritische Rationalismus hat als Resultat seiner Forschungen eben die Pflicht als ein positives nur und allein in der Form, mit Abstraction von allem Materiellen. Jener Rationalismus nach dem Kriticismus, der neuere, weist also diesen, wie er rein formell ist als Moral, weg — keine rein formelle Moral. Wie die bloße Negation und das Negative constituirt keine Moral. Es kann daher jener negative Rationalismus, der es will und erstrebt, nicht bei sich, dem blos negativen stehen bleiben in Betreff der Pflicht, des Gesetzes u. s. f., sondern nothwendig greift er nach einem positiven; er sucht das ja in demjenigen, was der unter dem Gesetz Stehende, Verpflichtete, der nach Tugend Strebende, zu behandeln habe, in dem, was gegeben ist, erfahren wird, in der Empirie. So verhilft er sich und den Menschen, um den es ihm gilt, zu einem Inhalte, zu Gegenstande der pflichtmäßigen Behandlung und Haltung. Wer mit diesem Positiven, wie es in der Erfahrung gesucht wird, ist es dann um das Unbedingte der Nothwendigkeit und Allgemeinheit geschehen, welches Unbedingte, wenn das Moralische das Rationelle ist, nothwendig das Wesen des Moralischen ist. An die Stelle des Unbedingten ist das Bedingte getreten,

die Gebote und Verbote ſind sub hypothesi; der Imperativ iſt ein hypothetiſcher, kein kategoriſcher. Hiemit alſo hat die Moral durch das negativ Rationaliſtiſche ihre Weſenheit verloren, z. B. nach kritiſcher oder kantiſcher Lehre, wo Rationales und Rationaliſtiſches noch nicht verſchieden ſind, muß der Menſch ein dem andern gegebenes Wort oder Verſprechen halten unbedingt, natürlich, wenn er es unbedingt gegeben hat. So ſchwer es ihm werden mag, ein Mann ein Wort, und wenn Eigenthum und Ehre und Leben dabei gefährdet iſt; Nein. Quod non ſagt der negative Rationalismus, ich gebe mein Wort vorausgeſetzt, daß es mich nicht um etwas oder gar um Alles bringt, ſo thu ich's nicht. Dies iſt ein ſich Anbequemen der Moral an die Selbſtſucht des Menſchen, das heißt keine Moral.

Auch ſetzt der negative Rationalismus, wie ſchon berührt, das Recht der Pflicht voran. Beim Rechte aber erkennt er, da es um den Inhalt bei weitem mehr, als um die Form zu thun iſt, an und affirmirt er, es ſei das Recht der Form nach recht, bei ihm komme es beſonders auf die Form an. Darin wird ſeine Moral, das Recht betreffend, formell ſein. Denn ſo ſagt ſie ihm in ſeiner Subjectivität, Selbſtſtändigkeit und Selbſtſucht am beſten zu. Er ſpricht von Vernunftrecht, aber ſehen von dem, was die Geſchichte begründet hat und was in der Zeit als ſolches beſteht — das iſt nur Hergebrachtes! Der Gegenſtand des Rechts, es ſei das Recht des Menſchen an einer Sache oder das des einen am Andern, iſt eben das Materielle — alſo alles Eigenthum — indem es der Gegenſtand eines Rechtes iſt. Auf dieſe Gegenſtände, wie ſie Rechte enthalten, kömmt es dem negativen Rationaliſten gar nicht an, ſondern auf das Recht in ihnen, auf das Recht lediglich der Form nach. Wir haben von dieſem Vernunftrecht merkwürdige Proben gehabt in unſerer zweiten Kammer, beſonders beim Zehnten.

2) Negirend verhält der Rationalismus sich gegen die Möglichkeit einer Offenbarung des Gesetzes und seiner Bestimmung durch Gott an den Menschen. Er verneint nicht nur, daß eine solche Offenbarung möglich sei, sondern er sucht auch zu demonstriren die Unmöglichkeit derselben, indem das Princip dieses Beweisens das Natur- und Vernunftgesetz der Causalität ist. Eine Substanz z. E. die Sonne durch ihr Licht ist Ursache der Wirkung in einer andern Substanz, oder selbst eines Subjectes, die Sonne vermöge ihrer Causalität erwärmt den Stein, die Sonne offenbart ihr Licht dem Auge. Aber das Gesetz der Causalität hat die Sinnlichkeit und das Sinnliche (Sonne, Stein, Auge u. s. f.) zu seinem Gegenstande, es ist darin thätig und wirksam, Sinnliches wirkt auf Sinnliches, und bewirkt im Sinnlichen etwas. Heißt es aber, Gott wirkt im Menschen die Erkenntniß seines Gesetzes, so ist hier Geist, die Ursache, kein Sinnliches, sondern übersinnlich, und der Mensch, in dem die Erkenntniß bewirkt wird, ist ein Uebersinnliches, auf Sinnliches wirkend, ist unmöglich. Dies ist ganze Argumentation gegen die Möglichkeit der Offenbarung. Dann aber wird jener Rationalismus, indem er so negativ ist, auch kritisch. Allein seine Kritik geht die hergebrachten Vorstellungen von der göttlichen Offenbarung an. Er wird also nicht kritisch, wie dort, wo die Kritik transcendental ist und die Vernunft als Vermögen der Erkenntniß angeht. Es sind die auf die Nachwelt aus der Vorwelt mündlich und schriftlich übertragenen Meinungen von göttlichen Offenbarungen, besonders wie sie sich in alten Religionsstiftern vorfinden, besonders im A. u. N. Testament. Der Rationalismus sucht zu zeigen, daß all' die Bibelstellen, die von einer Offenbarung Gottes reden, mißverstanden seien und daß in ihnen allen eine irrende, schlechte, auf Unwissenheit beruhende Interpretation thätig gewesen sei, und daraus sei das Monstrum der göttlichen Offenbarung entstanden. All' solcher Inhalt ist sinnlich und

zu deuten auf das, was der Menſch durch ſeine Vernunft herauszubringen vermochte. Der Menſch hat ſich alles ſelbſt offenbart, Gott nicht. Die Vernunft iſt die Selbſtoffenbarung. Figürlich mußten jene Alten werden, weil ſie ihre Vernunft noch nicht erkannt und daher alles einer Offenbarung Gottes unterſchoben. Der kritiſche Rationalismus hat dieſe negative Stellung gegen die Möglichkeit der Offenbarung noch nicht. Er vielmehr — ſo tief er gehe — Kant, läßt jene Möglichkeit zu in folgender Beſtimmung: was dem Menſchen, dünkt er's anerkenne, beſchließe und thue, zu wiſſen Noth iſt, das vermag er kraft ſeiner menſchlichen Vernunft auch wirklich zu wiſſen und ſo iſt ſeine Vernunft wie das Princip der Geſetze und Pflichten, eben ſo auch das ihrer Erkenntniß autonomiſch in beiden Beziehungen. Allein die Möglichkeit iſt nicht zu leugnen, daß ehe der Menſch in ſeiner Vernunft ſtark genug war, um ſelbſt zu wiſſen, was ihm Noth ſei, dies ihm von Gott geoffenbaret worden ſei, die Offenbarung war ein Bedürfniß für den noch nicht genug erſtarkten Menſchen, iſt er dies, ſo iſt ſie überflüſſig. Dieſe Angabe beſonders von Fichte: „Kritik aller Offenbarung.“ Die Möglichkeit der Offenbarung nicht nur, ſondern auch ihr Bedürfniß wird auf transcendental-kritiſche Weiſe darzuthun geſucht. Der negative Rationalismus hält ſich an's Ich und ſeiner Selbſtſucht. Nemlich negirend, daß Gott dem Menſchen ſich geoffenbart, vollends, daß auf Seiten des Menſchen eine ſolche Offenbarung Gottes möglich ſei, ſetzt dieſer Rationalismus doch den Gedanken Gottes und irgend eine Ueberzeugung des Menſchen von ſeiner Exiſtenz voraus, dieſe negirt er nicht, und auf die Frage: „woher ihm die Ueberzeugung von der Exiſtenz dieſes Gedankens gekommen,“ antwortet er: Alles aus des Menſchen Vernunft, der der Urheber jenes Gedankens iſt, ipse fecit! Das Ich hat ſich zu dieſer Ueberzeugung allein gebracht. Er iſt der Fabrikant des Namens und der Ueberzeugung Gottes; τὸ μέτρον τῶν πάντων ὁ ἄνθρωπος.

So hoch trieb der kritische Rationalismus es nicht, der jene Möglichkeit der Offenbarung zugab und sich allerdings bei dem Moralischen hielt, das aber doch auf ein Glauben an Gott führt. Das Wort Glaube hat die Kantische Philosophie aus der christlichen Religion; „Glaube" haßt der negative Rationalist; er ist der Mann der Ueberzeugung, den Glauben läßt er den alten Weibern und dem Pöbel.

3) Der kritische Rationalismus stellt sich dem Mysticismus noch nicht entgegen, vielmehr in dem Punkte, daß der Mensch mit all' seiner Vernunft die moralische Welt und Weltordnung in ihrer Realisirung nicht zu begreifen vermöge, stimmt er mit ihm überein, und bezieht sich darin wirklich auf den sonst sogenannten Supranaturalismus. Große Verehrung fand der letztere in der Periode der kritischen Philosophie freilich nicht, aber so verschrieen, wie seit dem negativen Rationalismus, war er doch damals auch nicht. Jetzt gilt Supranaturalismus für Mysticismus und Mysticismus entweder für Bornirtheit oder für Heuchelei oder Jesuitismus, und so ist der Mysticismus durchaus detestirt, der negative Rationalismus soll gelten und wenn auch darüber Alles, was Religion heißt, zu Grunde gehen sollte. Das wäre gerade das höchste, wo der Mensch gar keine Religion mehr nöthig hätte, wo er nur noch Lehrer des Gewissens- und Vernunftrechtes und dessen Interpret wäre. — Zurück zur Frage: ob die biblische Sittenlehre rationalistisch sei, daß sie rationell sei, ist gesagt unter a.

Ist nun also die biblische Sittenlehre rationalistisch?

In der kritischen Weise ist sie es nicht, obwohl zur Zeit der kantischen Philosophie selbst Theologen ex professo sie für kritisch-rationalistisch gehalten haben, wie wenn Kantische und christliche Moral eins und dasselbe wären. Ihre Assertion nemlich ist die Wirklichkeit der Offenbarung gegen jene bloße Concession einer Möglichkeit derselben. Die biblische Moral setzt in dem Menschen, an den sie sich bringt, seinen Glauben an

Gott als Schöpfer, Erhalter u. ſ. f. der Welt voraus; ſie hebt, indem ſie die Lehre vom Geſetze u. ſ. f. iſt und auf das Gewiſſen geht, im Glauben an, und ſie hält ſich in allen ihren einzelnen Darſtellungen fort und fort in dieſem Glauben bis zum Schluß. Die kritiſche oder Kantiſche rationaliſtiſche Moral aber fängt mit der menſchlichen Vernunft und der Reflexion auf ſie als das Princip des Geſetzes und der Wahrheit für ſich an, und kömmt erſt zum Schluß auf den Glauben an einen Gott. Sodann negativ rationaliſtiſch iſt die bibliſche Sittenlehre noch weniger. In jener iſt kein Moment, wo der Menſch durch ſeine Pflicht von ihm ſelbſt weg und über ihn hinaus auf Gott, den Urheber der Welt, des Geſetzes gewieſen würde, kein Moment, worin der Menſch zur Demuth aufgefordert würde. Die bibliſche Lehre legt dem Menſchen das Wort in den Mund: „wenn wir alles gethan, was wir zu thun ſchuldig, ſo ſind wir unnütze Knechte.“ Er, der negative Rationalismus iſt nicht ſervil, vielmehr liberal! Gegen beide, den kritiſchen und negativen Rationalismus iſt das Charakteriſtiſche der bibliſchen Moral das vom Moraliſchen unzertrennliche Religiöſe, ſie iſt religiöſe Moral von Grund aus bis zum Ziel hin. Aber wie das Moraliſche der bibliſchen Lehre das Rationelle, ſo iſt auch das Religiöſe das Rationelle. Rationell religiös iſt ſie, nicht rationaliſtiſch-religiös. Die Moral in Bezug auf die polytheiſtiſchen Religionen hat jene innige und unzertrennliche Verbindung mit der Religion noch nicht. Das Moraliſche im Heidenthum geht neben dem Religiöſen her, als wären beide geſchieden; im Religiöſen des Heidenthums iſt viel Unmoraliſches. Die Menſchen im Heidenthum ſind beſſer als ihre Götter. — Die monotheiſtiſche Religion trennt nicht Moral und Religion, ſie war ja nicht und iſt ja nicht blos die chriſtliche, die iſraelitiſche iſt ja auch die monotheiſtiſche und die muhammedaniſche ebenfalls. Die alttestamentliche Moral iſt religiös die im Koran auch. Was iſt alſo der unterſcheidende Charak-

in der christlichen Moral? Alle monotheistischen Religionen haben dies ja gemeinschaftlich! — Eins hat sie voraus: — die andern monotheistischen Religionen haben jede gegen jede nicht nur eine negative, sondern auch eine feindselige Stellung, und es gehört das Dogma, den nicht Juden, den nicht Muhammedaner zu hassen zur jüdischen Religion selbst. Im Muhammedanismus geht dies Dogma bis zur Verfolgung durch Feuer und Schwerdt. Fast eben so in der jüdischen. In der christlichen auch? Nein! Keine Feindschaft gegen nicht Christen, seien sie Heiden, Juden, Türken, sondern dafür das Dogma der Liebe, die sich auch verbreitet über alle Menschen, die einer andern Religion angehören. Aber diese Liebe ist das Moralische auf durchgreifende Weise, und die Religion, die solches Dogma hat, ist wahrhaft moralisch. Wenn noch in der Geschichte der Christenheit Verfolgungen der Christen vorkommen, so ist das nicht auf die biblisch christliche Moral zu bringen, sondern den Menschen, die diese Moral noch nicht erfüllt, zuzuschreiben. Die Spanier verfolgten bei der Entdeckung von Amerika die armen Peruaner, verbrannten sie u. s. f., später schickten die nemlichen Spanier Missionäre dahin.

Dritter Abschnitt.

Die theologische Moral nach ihrem Inhalt und ihrer Form.

§. 14.

Diese stellt sich in folgende dreifache Frage:

1) Woraus erhält oder empfängt die Wissenschaft von der christlichen Sittenlehre ihren Inhalt? Er besteht, wie der Inhalt jeder Wissenschaft in Erkenntnissen. Wo die Gefühle und Meinungen walten, ist die Wissenschaft noch nicht. Es ist demnach mit dieser ersten Frage um das Princip der Erkenntnisse, die der Inhalt der theologischen Moral sind.

2) Erkenntnisse oder gar bloße Notizen, gesammelt wohl es auch sei, die auf eine zwar geschickte und verständige Weise geordnet, und welche eine jede nett und rund durch Analysis und Synthesis bestimmt und dargestellt sind, stehen wohl in äußern Zusammenhange durch Combination, Compilation, bilden wohl ein geordnetes Aggregat, aber das Aggregat ist nicht die Form der Wissenschaft. Die wissenschaftliche Form hat vielmehr wie die Wahrheit, der Inhalt der Wissenschaft innere Nothwendigkeit, was sowol die einzelnen Glieder oder Elemente als auch die Einheit oder das Ganze derselben betrifft. Und dies drückt sich im Gegensatz gegen das Aggregat kurz aus durch System. Diese Form ist eine vom Belieben, Geschicklichkeit, Zweck des Bearbeiters ganz unabhängige. —

Die zweite Frage also ist näher ausgesprochen die: woraus und wie wird die Wissenschaft von den biblischen Sittenlehren ein System?

3) Der Gegenstand, mit dem die theologische Moral sich beschäftigt, vom ersten Ansatz an bis zum Schluß, ist die rein biblische, aber zugleich und nothwendig als religiöse Moral. Man kann der Bibellehre selbst gemäß das biblisch Moralische in Einen Begriff zusammenfassen, in den der Liebe. Man kann also von der Wissenschaft, deren Gegenstand die biblische Sittenlehre ist, sagen, sie sei die Wissenschaft von der Liebe nach ihrem Grunde, Inhalte und Ziele. So wäre sie doctrina solidior de moribus Christianis. Aber in der Bibel trennt sich nirgends, wie in der Lehre das Moralische nicht vom Religiösen, so die Liebe nicht vom Glauben. Das christlich Moralische, das ausgesprochen ist die im Glauben thätige Liebe. Aber wie die Liebe im Glauben oder das Moralische Gegenstand einer Wissenschaft werden kann, so ist seinerseits auch der Glaube und auch jeder biblische ihn aussprechende Satz, jeder Glaubenssatz ein δόγμα der Gegenstand einer Wissenschaft geworden, der Dogmatik. Liebe und Glaube unzertrennlich, Moral und Dogmatik auch — daher die dritte Frage nach dem Verhältniß der theologischen Moral zur Dogmatik.

Also

1) das Princip der theologischen Moral. Die Vorstellung desselben ist die von der Quelle, woraus die theologische Moral ihren Inhalt schöpfe. Die Wissenschaft dann gelangt zur Form ihres Inhaltes, wie diese die streng systematische ist, nur durch Mittel, die aufzusuchen sind, indem die Wissenschaft einen ihr gegebenen Gegenstand hat. Diese Mittel werden Hülfsmittel genannt für die Wissenschaft. Wenn also die Frage nach ihrer Quelle, was den Inhalt betrifft, beantwortet ist, so wird die Frage nach den Hülfsmitteln an die Reihe kommen. Hier gilt es das Princip, in das die Wissenschaft hineingreifen muß, das unabhängig ist von dir und mir. Die Theologen nennen es Quellen, woraus sie mit Eimern schöpfen, statt daß sich ihr Geist vertiefe in ein Princip. Die ersten Versuche einer

theologiſchen Moral von Georg Calixt und Danaeus gingen von der Vorausſetzung aus, die Quelle der theologiſchen Moral ſei eine einzige, nemlich die Bibel. Dieſe Suppoſition war vorbereitet durch die Reformation; dieſe fand neben der Bibel noch die kirchliche apoſtoliſche Tradition und das Alles vermochten ſie, ſelbſt die Ariſtoteliſch ſcholaſtiſchen Unterſuchungen, ſofern ſie nicht rein bibliſch waren; und das 17. Jahrhundert hindurch ganz durch blieb es auch bei jener Vorausſetzung: Bibel als einzige Quelle für Moral und Dogmatik. Aus dieſer Quelle konnten dann freilich die ethiſchen und dogmatiſchen Erkenntniſſe, jene für den Inhalt der theologiſchen Moral u. ſ. w. nicht anders geſchöpft werden als durch die Exegeſe. Die Sprachkunde, einige Alterthumskunde, etwas alte Geographie, die reichten die Eimer dar, mit deren Hülfe der Exeget aus dem tiefen Brunnen der Bibel heraushob. Calixt u. ſ. w. waren tüchtige Theologen; aber mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts fing beſonders in England, Frankreich, Deutſchland die Vernunft an ſich geltend zu machen: die Moral hieß es müſſe wird geſchöpft aus zwei Quellen, der Bibel und der Vernunft. Seit Baco von Verulam hat man endlich die Erfahrung als die Quelle der Moral angeſehen. Den Prolegomenen zur theologiſchen Moral liegt ob, dieſe Meinungen ſtreng zu prüfen, denn was davon gelten ſoll, muß großen Einfluß haben auf die ganze Behandlung und Darſtellung jener Wiſſenſchaft. Es kann jedoch jener eine andere Meinung voran geſtellt werden, nemlich die, daß die menſchliche Vernunft unvermögend ſei, aus ihr ſelbſt Erkenntniſſe hervorzubringen, wie die reinen mathematiſchen ſind und wie der Menſch mittelſt ihrer, indem er nach ihnen ſich verhält, ſeine Beſtimmung zu erreichen vermag. Dieſe Meinung wäre alſo die vom natürlichen Verderben des Menſchen und der Vernunft überhaupt, etwa durch den Sündenfall; und nach ihr weiter würde einzig und allein die Bibel, beſonders neuen Teſtamentes, indem ſie die Offenbarungen Gottes

mittheile an den Menſchen, die Quelle ſein aller Religions- u moraliſchen Erkenntniſſe. Die Wiſſenſchaft alſo, deren Ja- e die letztere, würde denſelben einzig aus der Bibel zu öpfen vermögen. Wenn dieſe Meinung als ſuperrationalis- ch bezeichnet wird, und die ihr Ergebenen als Superrationa- n, ſo geſchieht ihr und ihnen wohl kein Unrecht. Allein die nnung iſt keine Prüfung und Widerlegung, und die jene nung Hegenden könnten ſich jenes gefallen laſſen. Der nung ſelbſt entgegen iſt aber unmittelbar das, daß der nſch, wenn ihm auch Erkenntniſſe für ſein Wollen, Glauben n Ihm durch Gottes Offenbarung werden, etwa in der Bi- hoch dieſe Offenbarung ſich aneignen, beſonders aber daß rüfen muß — πάντα δοκιμάζετε — um, ob das, was Offenbarung gegeben wird, wirklich Offenbarung ſei oder zu wiſſen. Dies Vermögen des Prüfens und Wiſ- iſt aber die Vernunft. Vermag ſie gar nichts, wie jene nung will, ſo iſt auch für den Menſchen kein Rath und Hilf und er kann nicht zur Erkenntniß kommen. Vermag ſie etwas, indem Gott ſelbſt ihr Verderben aufgehoben hat ihr den Vernünftigen in Stand ſetzte, ſo iſt das nur mög- , indem ſie kein abſolutes Unvermögen war. Die Vernunft aber ganz und gar nichts gutes, das Böſe Subſtanz wäre der abſolute Böſewicht, was wäre er dann für die ewige sheit Gottes? Gar nichts! Da iſt ja gar nichts einzu- gen. Dies beſonders war es wohl, was die Theologen, ſo ungswerth ihnen übrigens der tiefdenkende Auguſtin war, e Hypotheſe vom abſoluten Verderben der Vernunft und t ihr jene Meinung aufgeben ließ. War die Vernunft von Gott in die menſchliche Natur bei der Schöpfung des ſchen geſetzte Licht, ſo mag dies Licht getrübt worden ſein, ſehr es wolle, erloſchen iſt es nicht.

Alſo nun die obengenannte Meinung: Bibel und Ver- unft

In jener Meinung wären sie zwei Quellen neben oder nach einander. Dies können sie nur sein, wenn entweder

a) die Erkenntnisse, hier für die Moral, wie sie aus der Vernunft fließen, ganz andere sind, als die, welche für eben die Wissenschaft aus der Bibel hergeholt werden; dann sind sie zwei Quellen. Aber dann sind's auch zwei Moralitäten, zwei Gegenstände dieser Erkenntniß; dann entstehen und bestehen neben und nach einander eine reine Vernunftmoral und eine rein biblische, und zwar so, daß die der Vernunft eine andere ist, als die er aus der Bibel erhält. Diese Vorstellung einer qualitativ verschiedenen Moral widerspricht dem Wesen des Moralischen als solchem; es ist seinem Wesen nach entweder das absolut Eine und selbe oder es ist gar keins. So sind z. B. Religionen wohl selbst ihrem Inhalte nach, wie in Anfassung ihrer Form von einander qualitativ verschieden und es erklärt bei dieser Verschiedenheit ein Mensch dem andern: das ist meine Religion: aber ist je das gehört worden: das ist meine Moral? Wenn nicht die deinige die meinige ist und die meinige die deinige, dann giebt es gar keine Moral. Eben so mit dem Gewissen. Aber der Unterschied könnte ja, da er nicht qualitativ zu sein vermag

b) wohl quantitativ sein, entweder so, daß anerkannt werden müsse, aus der Bibel als Quelle werden Erkenntnisse geschöpft für das Wollen, Wirken des Menschen, die ganz dieselben sind, wie die aus der Vernunft auch und durch die Vernunft producirten. Aber außer diesen gemeinschaftlichen Erkenntnissen hat die Bibel auch noch Erkenntnisse, die aus der Vernunft ihren Ursprung nicht haben können; die Quelle die Bibel hat einen reicheren Inhalt — das plus der Bibel gegen das minus der Vernunft. Nehmen wir z. B. die Erkenntniß, daß der Mensch seinen ärgsten Feind nicht nur nicht hassen, sondern uneigennützig lieben solle, daß er für seinen Todfeind das Leben zu lassen habe, soll da die Bibel nicht mehr geben,

als die Vernunft? Oder umgekehrt: die Vernunft ist die Quelle moraliſcher Erkenntniſſe, die ganz den Erkenntniſſen gleich ſind in der Bibel, aber die Vernunft enthält noch andere, zu denen die Bibel nichts lehrt: ſo enthält z. B. die Bibel im alten und neuen Teſtament kein Verbot gegen den Selbſtmord. Woher dieſe Erkenntniß alſo? die Bibel hat ſie nicht; ſo hat die Vernunft mehr als die Bibel. In dem einen oder andern Falle hätte alſo die Wiſſenſchaft zwei Quellen. Dies widerlegt ſich, ſo groß der Anſchein ſei, ſobald bedacht wird, daß, wenn entweder die Bibel den moraliſchen Inhalt hat, den die Vernunft auch hat, aber dann noch mehr, die Vernunft als Quelle überflüſſig iſt. Wozu ein zweites Princip ſuchen, wenn die Bibel ſelbſt alle dieſe Erkenntniſſe gewährt? Dann wäre die Moral wieder rein bibliſch. Oder indem bedacht wird, daß, wenn die Vernunft die ſittlichen Wahrheiten der Bibel auch lehrt, aber noch mehr, wozu denn die Bibel? dann iſt ja jene überflüſſig.

Gegen dieſe Reflexionen und Einwendungen kann ſich die Meinung nicht halten, daß Bibel und Vernunft zwei Quellen ſind.

Zu einer dritten Quelle hat man endlich die Erfahrung gemacht.

Jede Erfahrung iſt ſelbſt ſchon eine Erkenntniß, die der Menſch erwirbt, indem er ſeine Sinne auf einen Gegenſtand richtet, auf ihn aufmerkt und mittelſt des am Gegenſtande Empfundenen und Wahrgenommenen einen Begriff vom Gegenſtande ſich ſelbſt macht. Jede Erfahrung iſt alſo eine Erkenntniß, jede Erkenntniß iſt Wahrheit, alſo jede Erfahrung Wahrheit. Durch Erfahrungen, alſo durch empiriſche Wahrheiten wird der Menſch, der jene macht, klug, verſtändig, tüchtig. Aber iſt die Quelle des Moraliſchen, kann ſie eine Quelle der Erkenntniſſe ſein, die den Inhalt der Ethik conſtruiren? Die Erfahrung? Nimmermehr! Das iſt ja das Weſentliche des Sitt-

lichen, daß daſſelbe unbedingte Allgemeinheit und abſolute Nothwendigkeit hat. Haben dies die Erfahrungen? Nein. Jede Erfahrung wird von einem Individuum gemacht; dieſe Erkenntniß iſt durch die ſeine bedingt; mithin, da nur immer Einzelnes erfahren wird, gehörten dazu alle Erfahrungen, aber deren Allheit gäbe noch keine Allgemeinheit. Nichts ferner iſt darum wahr, weil es erfahren wird; Erfahrung iſt das Princip der Wahrheit nicht, ſondern was wahr iſt, wird darum erfahren, weil es wahr iſt. Die Erfahrung iſt nur die Beſtätigung der Wahrheit, nicht deren Quelle. Aber der Menſch hängt ſo ſehr an ſich, daß er nur das glauben will, was er erfährt. In dem leibt und lebt der Alltagsmenſch. Aber das moraliſch Wahre kann durch die Erfahrung jedem unter den Sinn gerückt werden, ſie kann es beſtätigen. Das moraliſch Wahre z. E. unabhängig von aller Erfahrung, iſt Liebe gegen die Feinde. Und wo iſt die? Schau auf Jeſum — dort findeſt du ſie. Alſo hat die theologiſche Moral nicht drei Quellen, ſondern Eine Quelle, die Bibel in der Identität mit der Vernunft und Erfahrung — die Bibel, die durch und durch Vernunft iſt und aus der durch und durch Erfahrung ſpricht. Iſt das Bibliſche nicht vernünftig, ſo iſt es auch nicht moraliſch. Darum brüſtet euch nicht mit der Vernunftmoral der bibliſchen gegenüber u. ſ. f. Daran knüpft ſich folgendes: die Bibel wird gelesen; das Leſen aber oder auch das Anhören, indem ſie geleſen wird, iſt ein Erfahren; ja die ganze Bibel, wie ſie uns aus der Vorwelt bis zu uns erhalten hat, iſt ein Gegenſtand der Erfahrung. Bei ihr jedoch, wie bei jedem andern Buch auch kommt es darauf an, daß das Geleſene, alſo was erfahren wird, verſtanden und erkannt werde, und dies Verſtehen und Erkennen geht über das bloße Leſen, alſo über das Erfahren mit oder ohne Kritik oder Commentar weit hinaus. Es iſt das Vernünftige; Vernunft ſpricht zu Vernunft durch die Bibel, Geiſt zum Geiſt. Bibliſches alſo und Rationelles und Ex-

risches stehen und gehen nicht neben einander, sondern sind untrennlich von einander, ja identisch. Möchten das doch unsere Dogmatiker und Exegeten bedenken. Die Bibel theilt sich bekanntlich in die Sammlung der Schriften alten und neuen Testamentes, in jener und auch noch in dieser wird neben dem Moralischen auch Unmoralisches, neben dem Guten auch Böses berührt. Im alten Testament findet sich die Nachricht von Brudermord, Blutschande, Rache und deren Ausübung auf's Unartigste, Verfluchung der Feinde. Im neuen Testament wird hie und da der factischen Lüge, des Betrugs z. B. Act. 5. gedacht, der Hinterlist, der Feindschaft, des Dünkels u. s. f. Die Vernunft des Lesers, der, indem er die Bibel kritisch und gelehrt erklärt, zur Erkenntniß ihres Inhaltes kommt, ist es auch, durch die er das Unmoralische vom Moralischen unterscheidet, also von allen Seiten ist Vernunft, die göttliche und die menschliche wirksam, die letztere erforderlich für das Verstehen der Bibel und für die Unterscheidung des Unmoralischen vom Moralischen. Die theologische Moral nun hat die christliche Sittenlehre zu ihrem Gegenstande; sie kann also, wenn ihr auch die Bibel alten Testamentes nicht gleichgültig sein darf und muß, doch vorerst die Bibel neuen Testamentes berücksichtigen als Quelle für die Erkenntniß ihrer Wissenschaft, und so geht die nächste Betrachtung vorerst, mit Bezug auf das Princip der theologischen Moral das neue Testament an. Wenn in diesem N. T. neben dem Moralischen auch Unmoralisches und moralisch Gleichgültiges, blos Historisches u. s. f. vorkommt, so hat die theologische Moral für ihren Inhalt nur das Moralische zu beobachten, und vom Unmoralischen und moralisch Gleichgültigen zu abstrahiren. Aber der ganze Inhalt neuen Testamentes, hier für die Moral, geht aus von Christo dem Stifter dieser Religion, die von ihm genannt ist, und geht auf ihn zurück; und das ist mit Bezug auf das vorhin Erwähnte zu beachten. Unmoralisches im neuen Testament wird nur erzählt,

Moralisches aber wird gelehrt. Der Lehrer ist Christus, seine Lehren giebt er zur Prüfung hin; er in seiner göttlichen Autorität läßt den Menschen frei, dieser hat hiermit, indem die Verbindlichkeit oder Pflicht, auch die Befugniß und das Recht zu fragen: ist Alles, was Christus gelehrt hat, rein Moralisches? Und dies kann er gar nicht beantworten, wenn er das Moralische noch gar nicht als Rationelles kennt; kennt er's, so ist diese Erkenntniß das Kriterium. Fragen ist hier am meisten am Ort; die Parabel vom ungerechten Haushalter Luc. 16., ist nicht philologisch schwer, sondern ethisch, „macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon u. s. f." Dies wäre wohl, zunächst wörtlich verstanden, ein Kniggescher Ausspruch, aber keiner von Christus.

§. 15.

Lange bevor er lebte und lehrte, war bereits das Sittliche unter den Menschen und in der Welt. Auch ist unmöglich, daß irgend eine Gesellschaft von Menschen entstehe und bestehe ohne das Element des Sittlichen in ihr, das die Einzelnen zu einander bringt und mit einander vereint erhält. Ist die Gesellschaft eine von der größern sich sondernde und haben ihre Glieder die Maxime, gegen all die, die nicht zu ihrer Gesellschaft gehören, zweideutig, doppelzüngig zu sein, so haben sie doch nothwendig zugleich die, gegen einander selbst offenherzig zu sein — sittlich zu sein, und nur durch dies Element besteht das Gesellschaftliche — so bei einer Räuberbande. Es haben aber auch lange vor Christus nationale Gesellschaften, Staaten ein Bestehn gehabt, und das war nur möglich, indem jeder Einzelne sein Thun und Treiben nach Gesetzen einrichtete, die Eigenthum, Ehre betroffen u. s. f Eine sittliche Welt war also da, ehe Christus kam, und darin zeigten sich, wenn auch nicht überall und täglich, doch hie und da die größten ausgezeichnetsten Tugenden, hochsittliche Charaktere bei Griechen, Römern, Juden. Aber auf Eins war doch die Sittlichkeit der vorchristlichen Welt einge-

schränkt, nemlich sie war stets nur die eines jeden Individuums in seinem Volke und für dasselbe, nach dessen Gesetzen und Gewohnheiten hatte es sich zu bestimmen und nach ihnen zu leben. Wenn es nach Epikur heißt: der Grundsatz für die Menschen sei, der Natur gemäß zu leben, so war hier die Grundmaxime: nach den Gesetzen des Vaterlandes zu leben. Dem Individuum gilt also das Vaterland für die Welt, und die darin geltenden Gesetze sind seine Weltgesetze. Wie wenn für den Menschen das Höchste wäre, den Charakter seiner Nation sich gegeben zu haben. Das rein Sittliche in dieser vorchristlichen Maxime besteht darin, daß jeder einzelne Staatsbürger für sich in seiner Persönlichkeit nichts bedeuten, gelten will, sondern nur eine Geltung zu haben strebt in seinem Volke, seiner Persönlichkeit schlechthin entsagend. Diese Selbstbeherrschung ist das rein Sittliche der alten Welt. Da ist kein Duell, wo jeder sich geltend machen will, jeder setzt hingegen seine Persönlichkeit der Ehre des Vaterlandes zurück. Aber dieser Untergang der Persönlichkeit des Einzelnen im Gemeinwesen nur als ein zu Grunde gehen in ihm ist etwas Mangelhaftes und dies zeigt sich denn auch darin, daß die vorchristliche Welt noch den wahrhaften Gedanken und Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nicht hat. Christus vollendet die Sittlichkeit durch Lehre und Leben, indem er die Persönlichkeit des Einzelnen rettet, ohne daß an die Stelle jener Entsagung und Hingebung die Selbstsucht tritt. Für die Erkenntniß nun im Besondern wird zu reflectiren sein a) auf die Lehre Christi, b) auf's Leben Christi. Seine Lehre ist die vom Gesetz als dem der Liebe in allen Pflichten, die dem Menschen obliegen, und allen Rechten, die ihm, indem sie seine Pflichterfüllung bedingen oder aus ihr entspringen, hat. Aber indem Christus das Gesetz lehrt als νομοδιδάσκαλος, ist er zugleich einer, der das Gesetz giebt, νομοθέτης kraft seiner göttlichen Autorität, und er als Mensch der, welcher das Gesetz, das er in dieser Autorität giebt, selbst

auf's Vollkommenſte erfüllt. Dies iſt oben im erſten Abſc
ausgeführt und hier blos darauf zurückzuweiſen. So ko
denn hier blos das Leben Chriſti in Betracht. Die Erei
in dem Leben eines Menſchen können, beſonders, wenn er
Lykurgus oder Alexander von Macedonien eine welthiſto
Perſon iſt, bis zu den geringfügigſten Kleinigkeiten herab
riſch, politiſch, ſtrategiſch, pſychologiſch intereſſant ſein und
ben her auch ein moraliſches Intereſſe hin und wieder h
ohne daß jedoch das Intereſſe an dem Leben überhaupt
durchaus moraliſches ſein müßte; wo es dies wird und
muß, kommen die wenigſten jener Ereigniſſe, die das Lebe
nes Menſchen hatte, in Betracht. Näher ſo: es kann ein
Organe geweſen ſein, mittelſt der die göttliche Vorſehung
Anſtalt unter den Menſchen der Vollkommenheit näher br
z. E. den Staat durch Lykurg, Solon, oder die Kriegs
durch Alexander, Friedrich II., Napoleon. Dann wird wo
Leben eines ſolchen Menſchen geſchichtlicher Weiſe darnac
fragt: wann er geboren, wer ſeine Mutter, wo u. ſ. f.?
ſind dann unbedeutende Fragen. Aber wenn die Rede iſt nic
einem Werkzeug der Vervollkommnung eines Inſtituts,
die Rede iſt von dem Urheber der Sittlichkeit, eines nic
ſtoriſchen Inſtituts, dann fallen alle jene exegetiſchen K
reien (ob Jeſus auch an den Füßen mit Nägeln durchſchl
ob ſein Rock aus einem Stück geweſen, wo er begraben u
weg. Für die Erkenntniß deſſen, daß Chriſtus der Urhebe
vollendeten Moralität ſei, kommen in Betracht.

a) Der Wille in ſeinem Leben, τὸ θέλημα.

b) Das Thun, die That, τὸ πράττειν.

c) Das, worin die Moralität als die ſeinige ſich voll
zeigt, das Leiden, τὸ πάσχειν.

Dieſe drei in der Weiſe, daß von den äußerlichen Um
den und zufälligen Ereigniſſen, da die Moralität nichts
liges hat, abſtrahirt wird.

a. Wille.

Als der des Urhebers der Moral in ihrer Vollendung war derselbe das ganze Leben des Wollenden hindurch —

1. frei, schlechthin frei von jedem Vorurtheil. Das Vorurtheil ist im Allgemeinen ein zweifaches, und wird von dem Lebenden, wie er zu denken und zu urtheilen anfängt, entweder mit der Muttermilch eingesogen, ist auf ihn gebracht — oder es wird von ihm gemacht und ist so das durch ihn selbst gewordene, wovon er der Urheber ist. Aber eingesogen oder erworben, ist's wie gesagt im Allgemeinen ein zweifaches.

α) Das Vorurtheil des Irrthums.

Schon der Irrthum ist der Wahrheit entgegen, steigert er sich zur Lüge, so wird er der Feind der Wahrheit. Das Volk nun, in dem Christus zu leben anfing, fortlebte und starb, das israelitische, war von Alters her, von den Kindern Jacob's an, mit Vorurtheilen des Irrthums mannigfacher Art behaftet, und keiner seiner Gesetzkundigen, Richter, Könige, Heerführer ist ganz von Vorurtheilen frei gewesen. Von Abraham abstammend, dem Gott selbst seinen Segen verheißen hat, war das Volk das von Gott auserwählte vor allen übrigen. Diese Anerkenntniß war nicht Vorurtheil. Aber in jener Anerkenntniß lag nicht mit, daß gegen dies auserwählte Volk die andern Völker die verachteten, verworfenen wären, daß sie nichts dagegen wären. Es folgt auch nicht, daß dies einmal von Gott auserwählte Volk mit seinen Gesetzen, Sitten, besonders mit seiner Religion das alle Zeit hindurch fortlebende, ewigbleibende sein werde. Die Meinung der Israeliten, zum Theil aus Mißverstand ihrer Propheten, eines Vorzug's, den ihr Volk haben müsse vor allen andern — war ein Vorurtheil des Irrthums. Gleicherweise verhält sich's mit Beschneidung, Fasten, Tempelbesuch, als sei jede solche Satzung ein ewiges Gesetz. Im Evangelium kommt keine Spur davon vor, daß Jesus mit solchen Nationalvorurtheilen behaftet gewesen. Solche Vorurtheile

ſind Beſchränkung und Verendlichung des Willens, und ei daraus hervorgehende Moralität kann ja keine vollendete ſei Ein iſraelitiſch-jüdiſcher Nationalwille iſt Jeſu Wille nicht, o wohl er als Jude geboren iſt.

β) Das Vorurtheil der Wahrheit.

Ein von dem Menſchen Anerkanntes kann zugleich ein Wa res ſein, ohne daß er bedacht, unterſucht und dann geurthei hat, ob es das Wahre ſei oder nicht. Das Wahre wird da von ihm anerkannt aus dem Grunde irgend einer Autorit die er gelten läßt. Aber das aus einer ſolchen, dem Wahr äußerlichen Autorität für das Wahre anerkannte, iſt anerkan mittelſt eines Vorurtheils. So noch bei den meiſten Chriſte angehend Gottes Einheit, ſo haben ſie es geleſen, ſind ſie g lehrt worden von der Autorität der Bibel, durch die ſie di Wahrheit anerkennen. Aber ſolche Autorität iſt der Wahrhe fremd, die einzige Autorität für die Erkenntniß der Wahrhe iſt die Wahrheit ſelbſt — verum est index sui und wer der Wahrheit iſt, wie er ſie denkt, ahnt, erkennt, deſſen Anerkenntniß iſt wohl durch ein Urtheil anerkannt und bedingt, a das Urtheil iſt kein Vorurtheil. Im Leben Jeſu, wie die Bibel es erzählt, kommt keine Spur vor, daß er ein Vorurthe der Wahrheit gehabt habe. Ganz vorurtheilslos iſt von Seiten des Willens Chriſtus der Urheber der vollendeten Moralität — nicht ſo Moſes, Sokrates, die alle befangen waren Sokrates hat ſo gut Nationalvorurtheile gehabt als die Juden Es könnte ſo vielleicht ſein, daß Chriſti Wille, wie er ſelb von Kindheit auf, ſich in ſeinem Leben zu entwickeln anfing mit beiden Vorurtheilen α. und β. behaftet war — er w durch und durch ein Menſch und konnte doch auch in dieſe Fehler der menſchlichen Natur eingehen. Aber das Evangelium giebt ſchlechterdings keine Notiz davon, daß er, als er zu lehren anfing, mit dem einen oder andern Vorurtheil behaftet gewesen ſei.

2) Eben ſo frei, wie von jedem Vorurtheil war der Wille des Urhebers der vollendeten Moralität von jeder Vorliebe.

Entſtehungsgrund einer Vorliebe kann allerdings ein Vorurtheil ſein, z. B. das Vorurtheil der Iſraeliten in Anſehung ihres Stammes und Urſprungs. Wenn mithin der Wille mit keinem Vorurtheil behaftet iſt, wie Chriſti Wille war, ſo wird eine Vorliebe, deren Princip das Vorurtheil, nicht Statt haben können. Aber Entſtehungsgrund der Vorliebe kann ebenſowohl, abgeſehen von jedem Vorurtheil, irgend eine Neigung des Menſchen, ſeine Eigen- oder Selbſtliebe ſein. Die Vorliebe für irgend jemand in und mit der Gleichgültigkeit gegen Andere iſt ſelbſt eine Neigung. Das Princip dieſer iſt Eigenliebe. Das, was einer in dem andern wahrnimmt und erfährt, wenn es mit ſeiner Eigenthümlichkeit, mit dem, worin er ſich lieb iſt, übereinſtimmt, das wird leicht der Gegenſtand einer Liebe und Vorliebe. Es ſpricht den einen in ſeiner Selbſtgefälligkeit ein Anderer an, der Geſinnungen, Lehren hat, wie er ſelbſt. So wird der Rationaliſt den Rationaliſten aufſuchen, und annehmen alles, was dieſer Andere hat. Im Evangelium iſt nirgends eine Andeutung, daß Jeſus irgend eine Vorliebe gehabt habe gegen irgend Jemand. Frei war er von aller Eitelkeit und Selbſtgefälligkeit. Er hegt keine Vorliebe für die Guten, Frommen; — gegen die Sünder iſt er eben ſo liebreich wie gegen die Frommen, nicht einmal eine Vorliebe für die Tugend, geſchweige gegen den Menſchen, der ihr huldigt. Das Laſter ſtraft Chriſtus durch geiſtige Züchtigung, ohne Haß gegen das Laſter — unter den Sündern geht er herum, ißt mit ihnen zu Tiſche. Unabhängig alſo von jeder Neigung iſt Chriſti Moral ein leuchtendes Beiſpiel für jeden Geiſtlichen, Ungerechte und Gerechte gleich zu behandlen. Endlich

3) das unter 1. betrachtete Vorurtheil iſt, ſelbſt wenn es das Vorurtheil der Wahrheit wäre, doch gegen die Wahrheit gerichtet, denn in ihm wird die Autorität der Wahrheit, die

sie selbst ist, verkannt — und dies Verkennen ist die Richtung gegen sie. Gleicherweise ist die unter 2. berührte Vorliebe der Liebe entgegen — denn die Vorliebe schränkt ein und schließt aus, die Liebe aber ist nicht ausschließend und einschränkend. Der Wille, der frei von Vorliebe und Vorurtheil ist, ist der Wille, in dem die Wahrheit und die Liebe Grund fassen, Bestand haben und so das Wesen des Willens selbst sein können. Ein eben so durch und durch wahrer und liebender Wille war der Wille Jesu. Wahrheit und Liebe sind die Substanz dieses Willens. Daher sagt Christus „ich bin die Wahrheit, der Weg und das Leben." Aber der Wille, dessen Wesen Wahrheit und Liebe ist, wird doch wohl ein Wille sein, aus dem das Gesetz der Liebe selbst seinen Ursprung habe und so, daß der, dessen Wille er ist, der Gesetzgeber ist. Darum finden Christen in jedem seiner Worte Wahrheit und Liebe.

b. Das Thun.

Das israelitische Volk war zu der Zeit, wo Christus zu ihm zu lehren und zu wirken anfing, von den Römern unterjocht, hatte also seine Selbstständigkeit eingebüßt. Palästina war eine römische Provinz geworden. Die Römer übten, wenn auch mit Mäßigung ihre Herrschaft über die Juden allenthalben aus. Diese Herrschaft der Macht mußte wenigstens, so sehr bittert die Juden waren, von ihnen anerkannt werden, mußte ihnen furchtbar sein. Sie konnten es mit den Römern nicht halten, von denen sie um ihre Selbstständigkeit gebracht waren. Aber Anhänger fanden doch die Römer bei den Juden, wären es auch nur gewesen, um Vortheile zu gewinnen. Zöllner, die Juden waren, wurden angestellt von den Römern, man darf auch nur denken an Herodes und seine Höflinge. Christus nimmt die Partei weder seiner Landsleute, noch der Römer. Nirgends kommt im Evangelium ein Factum vor, ein Wort, daß Christus sich den Römern gefügt hätte, eben so wenig hatte er ein Nationalinteresse für die Juden weder pro noch contra

Chriſtus ſind beide, Römer und Juden, die einen mit ihren Anſprüchen aus der Tapferkeit und das iſraelitiſche mit ſeinen Anſprüchen aus der Abſtammung faſt gar nicht da. Unter den Iſraeliten ſelbſt aber waren wieder Parteien, eine, die es recht mit dem Volke hält, — Phariſäer — die anderen die Schlinge Sadducäer oder einfach Demokraten und Ariſtokraten. Chriſtus in ſeinem Lehren und Thun iſt weder auf der Seite des Herodes gegen das Volk, noch für das Volk gegen die Schlinge. Solon hatte das Geſetz gegeben, wer, wenn das Volk in Parteien getheilt iſt, nicht mit einer es hält, wird mit dem Tode geſtraft. Aber ſo wenig es Chriſtus weder um's iſraelitiſche Volk gegen den unter den Römern ſtehenden Herodes, noch um Herodes gegen das Volk zu thun war, eben ſo wenig war es ihm um ihn ſelbſt zu thun, er wollte keine Parteien ſtiften.

Wie ſteht es aber nun mit dem Thun, als einem beſtimmten Momente für die Erkenntniß von Chriſto dem Vollender der Moralität? Was iſt das für ein Thun? Das Thun Chriſti iſt durch und durch ein belehrendes Thun, das πράττειν διδάσκειν, der Lehrling ſei, wer er will, aus den Phariſäern oder Sadducäern oder aus den frommen Iſraeliten. Aber das Thun iſt nicht blos Lehren, ſondern auch Handeln und Behandeln. Von Chriſti Thaten, wie ſie nicht Lehren und Belehrungen ſind, ſondern Handlungen, enthält das Evangelium wenig und eine pragmatiſche Geſchichte ſeines Lebens, der es auf Thaten ankäme, würde ſehr klein ausfallen. Es ſind nämlich die Handlungen, die das Evangelium erzählt, überhaupt zweierlei:

1) ſymboliſche Handlungen. Dieſe haben als Handlungen keinen Werth und keine Bedeutung, wenn der Werth der Handlung geſetzt wird in den durch ſie erreichten reellen oder materiellen Zweck. In der ſymboliſchen Handlung findet gar kein reeller äußerlicher Zweck Statt, in Anſehung deſſen

die Handlung vollbracht würde. Im Gegentheil die Handlu
zeigt ſich als ganz unnütz. Symboliſch iſt ſie in der Beziehu
daß ſie eine Hinweiſung giebt auf eine Erkenntniß: das E
ſtige wird durch die Handlung als ein Sinnliches vorgeſte
das Sinnbild weiſ't nur auf's Geiſtige hin. Wo der Men
alſo noch gar kein Bedürfniß des Geiſtigen hätte, müßte er
für eine Thorheit erklären. Solcher ſymboliſchen Handlun
werden drei berichtet Matth. 19, 13 — 16. Mütter brin
ihre Kinder herbei und wünſchen, daß er ſie ſegne — Sym
der Anerkennung der Kinder als Mitglieder im Reiche Gött
Die zweite ſymboliſche Handlung wird angeführt Joh. 1
Chriſtus iſt mit den Zwölfen nach langem Gehen angekomm
er wäſcht ſeinen Jüngern die Füße. Dieſe Handlung zur R
nigung der Füße iſt gar nützlich, aber muß denn gerade
Lehrer die Handlung verrichten? Wie er ſie verrichtet, iſt
nicht blos um das Abwaſchen der Füße zu thun, ſondern
dient um zu verſinnlichen, daß kein Unterſchied zwiſchen Leh
und Schüler ſei — Symbol der Demuth und der Gleichheit in d
ſer Demuth. Die dritte ſymboliſche Handlung Einſetzung des Abe
mals. Der Menſch ißt da nicht zur Sättigung u. ſ. f., es iſt
Symbol der Liebe, ein Symbol der Liebe, über das die chriſtli
Kirche ſehr mit ſich zerfallen iſt. Die Liebe iſt bei all' den v
len Streitigkeiten in den Hintergrund getreten. Nun kom
noch die Taufe vor. Aber dieſe hat Chriſtus nicht verricht
ſondern ſeine Jünger, aus ſeinem Auftrage. Vernünftiger We
war es unmöglich, daß er ſelbſt taufte, es hängt dies mit ſ
nem göttlichen Weſen zuſammen.

Eben ſein Thun nun als Handeln iſt

2) ein thaumatiſches. Seine Thaten, wie ſie d
Evangelium berichtet, ſind insgeſammt Wunder τέρατα u
σημεῖα. Es mag ſein, daß er, deſſen Adoptivvater Joſeph
Zimmermann war, in ſeiner Jugend dem Vater zur Hand gi
aber im Evangelium kommt nirgends eine Handlung vor,

der er sich handwerksmäßig oder künstlerisch verhalten habe. Da sind keine Recepte, Arzneien bei den Krankenheilungen. Das Wunder nun τὸ τέρας in allen seinen Gestalten oder Formen, sei es, daß Wasser in Wein verwandelt oder ein Todter lebendig werde, und die Lehre hievon gehört einer dogmatischen Untersuchung an, in der Frage: ob zum religiösen Glauben des Menschen auch der Glaube an Wunder nothwendig sei; auf's Dogma bezieht sich das Wunder directer Weise, negativ oder positiv. Diese Untersuchung gehört in die Prolegomena zur Dogmatik. Jedoch kommt hier folgendes in Betracht. Besonders seit Anfang des 17. Jahrhunderts, indem früher der Wunderglaube unangefochten öffentlich bestand, wurde derselbe durch Philosophen aus der englischen, französischen und deutschen Schule stark bestritten und darin steht's noch. Zur Entscheidung in der protestantischen Kirche ist es bis auf den heutigen Tag noch nicht gekommen, sondern es stehen sich einander entgegen die zwei Parteien derer, die den Wunderglauben und seine Nothwendigkeit, ja die Möglichkeit des Wunders selbst durchaus negiren. Der Religionsglaube müsse ein Vernunftglaube sein, zu dem der Wunderglaube nicht gehöre, heißt es von der Seite; die andere Partei ist die, die selbst zur Begründung des Glaubens und aller der Lehren, deren Inhalt der Glaube und die Liebe, den Wunderglauben für nothwendig halten. Jener Gegensatz ist der zwischen der Wunderscheu und der Wundersucht. Scheu und Sucht sind zwei Gemüthszustände, gehen das Subject an, aber nicht die Wissenschaft; — die theologische Moral, deren Princip in der Bibel und historisch im Leben Jesu Christi gesucht wird, in seinem Geiste, findet im Evangelium eine fortgehende Erzählung von Wundern. Die Prolegomenen zu dieser Wissenschaft können daher, abstrahirend von der Frage: sind Wunder möglich oder nicht, sich nur auf die Frage einlassen: war es nothwendig, daß Christus, der Lehrer der reinen Sittlichkeit, ein Wunderthäter ist? Der Wille eines Menschen,

der unter a. betrachtete kann das Gesetz für die Menschheit
sein, wenn er nicht der Wille dieses Individuums, sondern,
dem der Wille des Individuums, zugleich der Wille Gottes
Aber der Wille Christi wird in der Religion, deren Stifter
ist, anerkannt für einen und denselben mit dem Willen Gott
Worin ist denn nun dieser Wille des Menschen, indem
Mensch der nicht nur Wollende, sondern auch Thätige ist,
Wille Gottes selbst? Darin, daß der Willensact, Entsch
des Menschen die That selbst ist. Sein Wollen ist das Th
zwischen beiden ist kein drittes. So ist Gott Schöpfer der W
er will, und die Welt wird. So ist in Christus Wort u
Wille die That: er spricht zum Blinden: sieh und er sieht.
zwischen dem Willensact und der That ein Mittleres nothw
dig ist, z. E. ein Arzneimittel, da ist die That lediglich die
Menschen. Wenn Jesus künstliche Mittel überhaupt hatte, da
war er ein Arzt, wie jeder andere auch. Gebt euren Glau
daran auf, daß Jesu Wille der Wille Gottes selbst sei, u
nehmt dafür die Meinung an, er sei ein ausgezeichneter Men
oder bleibt beim Evangelium, wo das Gewollte das Gött
ist. Ob nun diese Wunder, sie als Thatsachen in ihrer
schichtlichen Richtigkeit vorausgesetzt, Gründe sein können
den Glauben an die Wahrheit seiner Lehre, muß hier da
gestellt bleiben. Das Argumentum ex miraculis kann da
gehen; die Wahrheit hat ihren Beweis in sich; aber damit
noch nicht die Anerkenntniß des Wunders ausgeschlossen.
Unzertrennlichkeit in dem Gedanken des Willens Christi
dem Willen Gottes bringt an sich schon mit sich, daß, ind
sein Thun ein thaumatisches ist, dasselbe

3) zugleich ein wohlthuendes sei. Alle seine Tha
sind Wohlthaten. Er ist durch das Evangelium hindurch
an seinen Tod der Wohlthäter. cf. Act. 10, 38. Sein
schäft war das Lehren, wovon unter a. Aber wer sich an
wandte in irgend einer Noth, mit irgend einem Verlang

dem kam er entgegen. Ja er half, noch ehe er gebeten ward. Die Art der Abhülfe war aber jederzeit ein Wunder. Ein Blendwerk zu machen, kam ihm nicht bei; Aufsehen zu machen mit Wundern, davon war er unendlich weit entfernt. Was ein Bedürfniß für die Menschen ist, da hilft er durch seinen Willen, und die That ist da. Die Theologen sind, weil sie anerkennen, daß Gott die Liebe und daß Gottes Werke nur Wohlthaten sein können, darauf bedacht gewesen, von jeder Wundererzählung zu zeigen, es sei eine Wohlthat gewesen, auch wo wie z. E. Luc. 8, 27—31. die Wunderhandlung schadenbringend scheint.

c. Das Leiden.

Bekanntlich nimmt die Leidensgeschichte eine Hauptstelle im Leben Jesu ein; und für einen Theil der Christen ist das Leiden des Erlösers das allerwichtigste, wie wenn die christliche Religion eine Religion des Leidens, der Wehmuth, der Thränen, des Trübsinns wäre. Ohne nun eben das Leiden überhaupt so hoch zu stellen, wie dieser bornirte, mit Aberglauben versetzte Glaube thut, wird doch das Wollen und das Thun nicht unbeachtet bleiben können bei der Wichtigkeit des Leidens selbst: nämlich durch das, was ein Mensch leidet, und durch die Art und Weise, wie er sich im Leiden faßt, bethätigt er sein Wollen. Er zeigt, was an ihm ist, im Leiden, was sittlich Praktisches, Freies an ihm ist.

1. Der Leidende ist darum, daß er leidet, keineswegs der Moralische, sei das Leiden ein verschuldetes oder unverschuldetes; blos als Leiden ist es physisches, natürliches und moralisch indifferentes. Jedoch kann das Leiden des Einen Gegenstand für die moralische Behandlung eines Andern werden; aber auch dann noch hat jenes an ihm selbst nicht die Bestimmtheit der Moralität, auch dann noch ist der Leidende als solcher blos im natürlichen Zustande; der ihm helfende ist der sich frei oder moralisch Verhaltende. So z. E. Luc. 10, 30—35.

2) Aus jener Indifferenz gegen das Moraliſche oder Unmoraliſche geht das Leiden heraus durch die Art, wie in dieſem der Leidende ſich faßt und benimmt, nemlich ob ſtandhaft oder zaghaft, ob beſonnen, klaglos, feſt, gleichmüthig oder ſchwach, jammernd, klagend. Allein dadurch, daß der Leidende Standhaftigkeit beweiſ't, bethätigt er noch nicht ſeine Moralität in irgend einer Weiſe. Es kommt darauf an, welches der Grund ſeiner Standhaftigkeit ſei, gleichviel auch hier übrigens, ob er unſchuldig oder ſchuldig leide. Iſt dieſer Grund irgend ein Affect, Zorn, Wuth, Stolz, Erbitterung gegen ſeinen Feind, und kommt die Standhaftigkeit aus ſeiner Leidenſchaft, ſo hat das Leiden nichts Moraliſches, wohl etwas Entſchloſſenes. So beim unverſchuldeten Leiden. Iſt das Individuum einer wilden nordamerikaniſchen Horde gefangen, ſo verhält es ſich auf's allerſtandhafteſte, ohne Schmerz und ohne Klage hält es aus. So ſelbſt in jener bekannten Erzählung bei der Eroberung Mexiko's, wo die Spanier den König Montezuma braten ließen auf einem Roſt; eben ſo deſſen Miniſter, der jedoch klagte, aber vom Könige die Antwort erhielt: ſchweige, bin ich denn auf Roſen gebettet? Hier iſt's die Leidenſchaft dem Feinde gegenüber, der Stolz, Hochmuth, ihn nicht zu befriedigen durch die laute Klage. Eben ſo auch beim verſchuldeten Leiden: daß der gegeiſſelte, gebrandmarkte Mörder gegen die Richter und Mauterknechte ſtandhaft ſich benimmt und keine Klage hören läßt, iſt nicht moraliſch. So Ankarſtröm der Mörder Guſtav III. von Schweden: bis zum Tode keine Aeußerung des Leidens — er war ein abgefeimter Menſch in der Standhaftigkeit ſeines Leidens.

3) Erſt wenn und indem der Grund, aus dem ein leichtes oder ſchweres Leiden ſtandhaft übernommen wird, ein freier Willensentſchluß iſt, und dieſer dem Geſetz und der Vernunft gemäß, dann hat dies Leiden den Charakter der Moralität. Sogar wenn daſſelbe ein ſelbſtverſchuldetes wäre und der Lei-

dende ſeine Schuld erkannt hätte, die tiefſte Reue trüge, den tiefſten Schmerz empfände, wäre doch ſein Leiden ein moraliſches, indem er es ſtandhaft ertrüge aus jenem freien Willensentſchluß. Die Leiden nun, welche Chriſtus nach der Angabe des Evangeliums trägt und erträgt, ſind insgeſammt ſchlechthin unverſchuldet; er hatte in ſeinem Leben und Benehmen und Lehren nie und nirgends etwas zu bereuen; auch ſieht er, ſei es, wie jeder andere Menſch, oder göttlicher Weiſe, ſein Leiden längſt vorher; ja ſein Leben, indem er zu lehren anfängt, hebt mit Leiden ſelbſt an, nicht eben anfangs mit einem leiblichen Hunger, Kummer, Noth und Armuth, ſondern mit einem tiefen Schmerze. Sein erſter Blick in die Welt mit der Einſicht, wie ſie beſchaffen ſei, iſt auch ein Schmerz über die Welt, das Elend der Lüge und des Haſſes. Die Standhaftigkeit, womit Chriſtus leidet, iſt in der Erzählung ſeines Leidens beſonders dort, wo er vor Gericht geführt wird, nirgends zu verkennen, aber auch nicht die Freiheit ſeines Willens, wie, womit und worin er leidet. Nirgends hat das Evangelium eine Andeutung von Unmuth, Bitterkeit, Zorn, Rachſucht, die ihn bewogen hätten, ſtandhaft zu ſein; und zugleich iſt dies, ſein ſtandhaftes Leiden ein durch und durch menſchliches — nicht ein leidender Gott; das ſpricht er ſelbſt aus Matth. 26, 39. im tiefſten Schmerzgefühl! „Vater iſt's möglich, u. ſ. f. und Matth. 27, 46: „Mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen?“ Als ſtandhaft frei gewollt iſt das Leiden ein moraliſches. Gewöhnlich wird nun in dem Leiden, wie es Chriſtus duldet, das leibliche beſonders hervorgehoben, als wäre daſſelbe in dieſer Leiblichkeit das ſchwerſte oder tiefſte geweſen; und zu leugnen iſt nicht, wenn unbefangen geleſen wird, daß daſſelbe ſehr ſchwer war von der Geißelung an bis an's Kreuz hin. Aber ſonſt haben andere Menſchen ſchwere Leiden erduldet durch Tyrannen, wie Plutarch von Artaxerres erzählt, daß dieſer eine Art Sarg machen ließ, den Verbrecher hineinthat, von unten

den Sarg feucht machte, ſo daß ſich Würmer erzeugten, die den Verbrecher, welcher Luft hatte beim verſchloſſenen Sarge und immer Nahrung bekam, lebendig verzehrten. Chriſti Leiden iſt, was die Tiefe angeht des Schmerzes und ſeiner Unendlichkeit, geiſtiges Leiden, Leiden der Seele. Das nemlich iſt ſchon ein geiſtiges Leiden, wenn ein Menſch, der unſchuldig iſt, von den andern verhöhnt, verachtet wird; und dieſer geiſtige Schmerz iſt deſto tiefer, je treuer der Leidende bei der Wahrheit in Gedanken, Worten und Werken und bei der Liebe zu den Menſchen ohne Mißtrauen feſt verbleibt, — ein Herz voll Liebe von allen Seiten gehaßt, verfolgt, verkannt. Gegen Chriſtum waren empört einerſeits die Juden in ihrem Fanatismus, andrerſeits die Römer in ihrem Stolz; ſie beide bilden die Stimme des Volkes, die damals nicht vox populi, vox Dei, ſondern diaboli zu nennen war. Gegen ihn ſtand die Welt, ſein Schmerz iſt das unendliche Leiden über dieſen Haß gegen die Wahrheit, über dieſe Lüge der Welt gegen die Liebe. Socrates hatte das Urtheil des Atheniſchen Volkes gegen ſich, aber er hatte viele gute Freunde für ſich, die ihm blieben bis zum letzten Augenblick. Wen hatte Jeſus noch für ſich? Eine freundliche gütige Mutter unter dem Kreuze, neben der noch Johannes. Wie konnten ihn die ſelbſt dürftigen Jünger tröſten? Er hatte die Welt gegen ſich; und gegen ſolch Urtheil ſich zu behaupten, gehört Standhaftigkeit. Chriſtus ſelbſt erklärt ſeinen Beruf einfach damit: „ich bin gekommen, daß ich Zeugniß gebe der Wahrheit; wer aus der Wahrheit iſt, hört meine Stimme.“ Dieſe Stelle ſpricht ſein ganzes Leben, Lehren, Leiden aus Joh. 18, 37. Das letzte Wort des Leidenden leſen wir Joh. 19, 30; es iſt dies wohl ganz authentiſch, denn der Evangeliſt war ſelbſt gegenwärtig. „Es iſt vollbracht.“ Lebend, lehrend, leidend hatte er fort und fort für das ewig Wahre und ſittlich Gute, nirgends für ſich gekämpft, und dieſe Waffe war einzig Lehre und Belehrung. Nun iſt's vollbracht.

Der Lebende und Leidende, ein einzelner Menſch, unterliegt der Gewalt des Fanatismus und der Liſt, aber die Wahrheit hat geſiegt: es iſt vollbracht. Mit dieſem Siege hebt in der Geſchichte der Menſchheit eine neue Periode an. Chriſtus, der Lehrer der Wahrheit, iſt der Urheber der vollendeten Sittlichkeit, — τετέλεσται — er hat das Gute an ſich ſelbſt vollbracht. Oder auch: das ewig Wahre und vollkommne Sittliche, Gute iſt der Gegenſtand einer Idee; ſie vermag nicht der Menſch mit ſeinem Sinn und ſinnlichen Gelüſten, auch nicht mit ſeinem Verſtande bis zur berechneten Klugheit, ſondern nur kraft ſeiner Vernunft zu haben; und ihr gemäß wird vom Menſchen wohl der Menſch gedacht als ein ſolcher, der in Anſehung des Wahren und Guten abſolut vollkommen ſei: der als moraliſch vollkommen gedachte Menſch wäre das Ideal im Wiſſen des Unendlichen, Guten und deſſen Vollbringung. Chriſtus iſt dieſes Ideal der vollendeten Moralität, das Ideal iſt in ihm realiſirt, an ihm habt ihr den wirklich vollkommenſten Menſchen. Kant nennt Jeſum den Heiligen des Evangeliums. Durch ſeine Lehre wird der Menſch, der zu ihr kommt und durch ſie die Wahrheit erkennt, frei von Vorurtheilen, Vorliebe, Schooßneigungen u. ſ. f.; kraft ihrer wird der Menſch mit ſich verſöhnt; ſo gelangt er zum Frieden mit ſich und Gott. Aber ſo iſt der Urheber der vollendeten Sittlichkeit zugleich der Verſöhner der Menſchheit mit ihr ſelbſt und Gott. Wenn ſein Leiden und Tod für ein blutiges Opfer für Gott genommen wird, ſo iſt dies nur ſymboliſch, cf. Joh. 1, 29. ferner: das Blut Jeſu Chriſti macht uns rein. Aber die in Chriſto vollendete Moralität iſt die in der Menſchheit angeregte durch ſein Thun und Leiden und ſeine Lehre, und die Menſchheit ſtrebt ſo nach dieſer Moralität.

den Sarg feucht machte, ſo daß ſich Würmer erzeugten, di den Verbrecher, welcher Luft hatte beim verſchloſſenen Sarg und immer Nahrung bekam, lebendig verzehrten. Chriſti Le den iſt, was die Tiefe angeht des Schmerzes und ſeiner Un endlichkeit, geiſtiges Leiden, Leiden der Seele. Das nemlich i ſchon ein geiſtiges Leiden, wenn ein Menſch, der unſchuldig iſ von den andern verhöhnt, verachtet wird; und dieſer geiſtig Schmerz iſt deſto tiefer, je treuer der Leidende bei der Wah heit in Gedanken, Worten und Werken und bei der Liebe z den Menſchen ohne Mißtrauen feſt verbleibt, — ein Herz vo Liebe von allen Seiten gehaßt, verfolgt, verkannt. Gegen Chr ſtum waren empört einerſeits die Juden in ihrem Fanatismus andrerſeits die Römer in ihrem Stolz; ſie beide bilden di Stimme des Volkes, die damals nicht vox populi, vox De ſondern diaboli zu nennen war. Gegen ihn ſtand die Wel ſein Schmerz iſt das unendliche Leiden über dieſen Haß gegen die Wahrheit, über dieſe Lüge der Welt gegen die Liebe. So crates hatte das Urtheil des Atheniſchen Volkes gegen ſich, abe er hatte viele gute Freunde für ſich, die ihm blieben bis zum letzten Augenblick. Wen hatte Jeſus noch für ſich? Eine freund liche gütige Mutter unter dem Kreuze, neben der noch Johan nes. Wie konnten ihn die ſelbſt dürftigen Jünger tröſten? Er hatte die Welt gegen ſich; und gegen ſolch Urtheil ſich z behaupten, gehört Standhaftigkeit. Chriſtus ſelbſt erklärt ſei nen Beruf einfach damit: „ich bin gekommen, daß ich Zeugn gebe der Wahrheit; wer aus der Wahrheit iſt, hört meine Stimme.“ Dieſe Stelle ſpricht ſein ganzes Leben, Lehren Leiden aus Joh. 18, 37. Das letzte Wort des Leidenden le ſen wir Joh. 19, 30; es iſt dies wohl ganz authentiſch, denn der Evangeliſt war ſelbſt gegenwärtig. „Es iſt vollbracht.“ Lebend, lehrend, leidend hatte er fort und fort für das ewig Wahre und ſittlich Gute, nirgends für ſich gekämpft, und die Waffe war einzig Lehre und Belehrung. Nun iſt's vollbrach

Der Lebende und Leidende, ein einzelner Menſch, unterliegt der Gewalt des Fanatismus und der Liſt, aber die Wahrheit hat geſiegt: es iſt vollbracht. Mit dieſem Siege hebt in der Geſchichte der Menſchheit eine neue Periode an. Chriſtus, der Lehrer der Wahrheit, iſt der Urheber der vollendeten Sittlichkeit, — τετέλεσται — er hat das Gute an ſich ſelbſt vollbracht. Oder auch: das ewig Wahre und vollkommne Sittliche, Gute iſt der Gegenſtand einer Idee; ſie vermag nicht der Menſch mit ſeinem Sinn und ſinnlichen Gelüſten, auch nicht mit ſeinem Verſtande bis zur berechneten Klugheit, ſondern nur kraft ſeiner Vernunft zu haben; und ihr gemäß wird vom Menſchen wohl der Menſch gedacht als ein ſolcher, der in Anſehung des Wahren und Guten abſolut vollkommen ſei: der als moraliſch vollkommen gedachte Menſch wäre das Ideal im Wiſſen des Unendlichen, Guten und deſſen Vollbringung. Chriſtus iſt dieſes Ideal der vollendeten Moralität, das Ideal iſt in ihm realiſirt, an ihm habt ihr den wirklich vollkommenſten Menſchen. Kant nennt Jeſum den Heiligen des Evangeliums. Durch ſeine Lehre wird der Menſch, der zu ihr kommt und durch ſie die Wahrheit erkennt, frei von Vorurtheilen, Vorliebe, Schooßneigungen u. ſ. f.; kraft ihrer wird der Menſch mit ſich verſöhnt; ſo gelangt er zum Frieden mit ſich und Gott. Aber ſo iſt der Urheber der vollendeten Sittlichkeit zugleich der Verſöhner der Menſchheit mit ihr ſelbſt und Gott. Wenn ſein Leiden und Tod für ein blutiges Opfer für Gott genommen wird, ſo iſt dies nur ſymboliſch, cf. Joh. 1, 29. ferner: das Blut Jeſu Chriſti macht uns rein. Aber die in Chriſto vollendete Moralität iſt die in der Menſchheit angeregte durch ſein Thun und Leiden und ſeine Lehre, und die Menſchheit ſtrebt ſo nach dieſer Moralität.

seinen Lehrer erreicht. Wo dies Verhältniß ist, ist in demselben der Lehrling immer tüchtig geworden, selbst ein Lehrer zu sein. Nach dem Tode ihres Meisters werden die Jünger wie plötzlich von jenem Nationalwahn befreit, — sein Geist kommt über sie, der ihnen verheißen und sie in alle Wahrheit leitet. Durch ihr Nachdenken über Jesu Worte kommt die Einsicht. So sind sie in den Stand gesetzt, seinem Auftrage oder Befehle gemäß, ihn und seine Lehre der Welt zu verkünden. So erst werden und sind sie Apostel, jeder selbst ein Meister, Lehrer. Christus hat ihnen das Schwerdt gegeben, ihr Geist hat dies Schwerdt angenommen, welches Schwerdt seine Wahrheit und Lehre war. Zu vergleichen ist hier besonders Matth. 10, 37. Giebt es für den liebenden Sohn etwas Höheres als Vater und Mutter und wer diese selbst mehr liebt, als mich, ist meiner nicht werth; ein Mensch als Mensch würde mit der größten Anmaßung so sprechen; das Göttliche, Gott selbst spricht da aus dem Menschen; solches Wort mußte tief schneiden in die Seele. Ihrem Meister in der Erkenntniß nahe, wenn nicht gleichgekommen, mag nun die Lehre, die sie mittheilen, durch ihre besondern Charaktere modificirt sein, sie ist keine andere als die ihres Meisters; das Verhältniß endlich

3) ist ein solches, in dem der Lehrjünger über kurz oder lang den Lehrer übertrifft, also zu einem Reichthum von Erkenntnissen, zu einer Einsicht und Gründlichkeit kommt, die über den Meister hinausgeht. Wo dies wirklich Statt findet, sei es beim Kunstjünger (Raphael) im Verhältniß zu seinem Meister oder beim Lehrjünger zum seinigen; wo dies Verhältniß da ist, daß des Meisters Ehre ist, einen solchen Schüler zu haben, da wird der Lehrling selbst Meister und eine Schule stiften. So viel Lehrlinge oder Zöglinge der Meister hatte, die ihn übertrafen, so viel Schulen giebt es dann; — Socrates Schüler waren Plato, Aristoteles, Aristippus, und in diesen ist die socratische Schule aufgehoben. Die Herrlichkeit des Schülers,

den Meister übertrifft, setzt diesen nothwendig in den Hin-
grund, über den Schüler als Meister wird der Lehrer ver-
en. Das Verhältniß ist solcher Weise ein reelles und wirk-
s. Dabei kann stehen geblieben werden. Aber es kann der
jünger, der sich fühlt und seine Kräfte, Talente erfährt,
ig ist, auch die Meinung schon im voraus haben, er über-
e bereits seinen Lehrer; oder nicht mehr lange, so werde er
Lehrer den Vorzug abgewonnen haben. Dann ist das
hältniß ein fingirtes. Christi Jünger haben ihren Meister
übertreffen können, noch wollen, am wenigsten haben sie
Wahn gehegt, ihn wirklich übertroffen zu haben. Ver-
ht man sie in Ansehung ihrer Lehrgaben, Lehrart mit ein-
er, so ragt unter ihnen Allen der Apostel Paulus hervor.
eben dieser Apostel Paulus erklärt 1. Kor. 3, 10—12.,
seine Lehre keine andere sei, sein solle und sein dürfe, als
Lehre wie sie Christus gab: einen andern Grund kann Nie-
d legen, außer dem, der gelegt ist, Christus Jesus. So
jene Bedenklichkeit gehoben sein. Es ist die eine und selbe
r Christi und seiner Jünger, die nichts davon und nichts
thun wollen; daher nennt sich jeder einen δοῦλος Ἰησοῦ
στοῦ so nannte sich nicht Plato δοῦλος des Socrates u. s. f.
wir haben in den Reden und Schriften der Jünger Christi,
rschieden sie auch scheinen nach den einzelnen Charakteren, keine
re als die Lehre Jesu, dessen Organe sie sich nennen. Jene
en nun im neuen Testament hat theils Christus selbst ge-
n im Evangelium in den mannigfaltigsten Darstellungen,
s haben sie zu Urhebern seine Jünger. Die Schriften aber
neuen Testamentes sind nur die der Jünger und einiger
jünger, — aber keine Schrift des Meisters. Von dem Le-
der Jünger ist noch weniger bekannt als von dem ihres
isters, und nur die Acta Apostolorum haben einige Data
on u. s. f. Aber das Evangelium schon enthält Fingerzeige
ng, die auf den Charakter der Jünger gehen und auf den,

kommt's doch mehr an, als auf das Leben eines Menschen, wenn er Lehrer ist. Anfangs im ersten Umgang mit Christus selbst zeigt sich bei einigen seiner Schüler nichts weniger als ein moralischer Charakter, eher das Gegentheil davon, und wenn eine Charakteristik der Jünger aus diesen ersten Anfängen entworfen wird, so werden sie wohl schlecht fahren, so z. B. Matth. 20, 20. Luc. 9, 54. Act. 8, 1—3. Unter allen Leidenschaften aber, die den Menschen heimsuchen, sind Ehrsucht, Rachsucht, Neid, Parteisucht die allerschlechtesten. Zur Sittlichkeit selbst und zu Christi absoluter Leidenschaftslosigkeit, steht diese Moralität seiner Jünger im Verhältniß der Nullität. Eine Charakteristik der Jünger, wie etwa Niemeier in seiner Charakteristik der Bibel, würde mit diesen schlechten Anfängen beginnen müssen. Aber eine Charakteristik ihres Meisters, wer versucht diese? Niemeier selbst soll seine Charakteristik mit einer solchen haben beschließen wollen, aber — er vermochte es nicht. Es wäre dies eine Aufgabe, wie die einer Charakteristik Gottes. Eine Charakteristik Jehovah's steht zu machen. Der Charakter ist und kann kein Prädicat sein Christi, auch in der Meinung des Menschen, dem Christus nur eine historische Person ist, wie Socrates. Jesu Charakter ist erhaben über alle Charakteristik. In den Reden und Schriften der Jünger nach dem Tode ihres Meisters sind jene Leidenschaften, in denen sie befangen waren, weg — sie sind von den Nationalvorurtheilen u. s. w. nun befreit. Drei der Evangelisten gehören jedoch, was die Quelle der Sitten- oder Glaubenslehre betrifft, nicht hieher, denn diese drei sind bloße Berichterstatter — sie lehren nicht. Indem also die Wissenschaft für ihren Gegenstand und Inhalt die Bibel neuen Testaments als Quelle berücksichtigen muß, kommen jene drei Evangelisten hier nicht in Betracht. Nur vom lehrenden Jünger ist hier die Rede. Der vierte Evangelist, Johannes gehört hieher, ferner Paulus, Petrus, Jacobus, Judas. Von diesen fünfen sind

Schriften und Briefe vorhanden. Allein der fünfte, Judas in seinem kleinen Briefe hat für die christliche Sittenlehre wenig oder gar keine Bedeutung. Der Inhalt des Briefchens ist weder dogmatisch, noch ethisch, sondern nur paränetisch — nur für das Dogma der Höllenfahrt benutzten ihn die alten Dogmatiker. Auf die genannten vier wäre demnach kurz zu achten.

1. Johannes. Sein Evangelium ist nicht, wie das der drei andern, blos ein Bericht dessen, was er von Christo weiß, — er ist mehr als Referent, schaltet hin und wieder selbst moralische und dogmatische Betrachtungen ein, ist also lehrend, wie sein Meister auch, von dessen Reden er mehre anführt, die den andern — lehrend ganz und gar aus dem Geiste seines Meisters. Um seine Weisheit in jenen Reflexionen ist's ihm nicht zu thun, geschweige daß er weiser sein wollte, als der, von den er spricht. Unter seinen drei kleinen Briefen, von denen der zweite und dritte außer dem, daß ihre Authenticität bezweifelt wird, für Moral und Dogmatik kein Gewicht haben, ist besonders der erste Brief, aus welchem Johannes in seinem Charakter ganz zu erkennen steht. In der Erkenntniß Gottes allein und in dem unerschütterlichen Glauben an ihn und Christus hält der Apostel jede Lehre, die das sittliche Leben der Menschen überhaupt angeht. Seine Darstellung des Sittlichen ist die desselben in der unzertrennlichen Einheit mit dem Religiösen, und so, daß der Apostel selbst sich ganz in dieser Erkenntniß der Einheit des Dogmatischen und Ethischen hält. Wie er betrachtet, so lehrt er. Wo die Wissenschaft der Dogmen und der Gesetze das Princip ihrer Einheit sucht, darf sie nur bei Johannes in jenem Briefe nachfragen: Glaube und Liebe sind unzertrennlich.

2. Jacobus. Er ist hier nach Johannes genannt, weil in des Jacobus Briefe der Unterschied des Dogmatischen und Ethischen scharf und bestimmt hervortritt und alles Gewicht auf's Ethische kommt, ohne daß das Dogmatische wegfiele; es tritt

nur in den Hintergrund. Das Moralische hebt der Apostel so hervor, daß es scheint, als bedürfe es keines Glaubens, wenn nur Gewissen, Freiheit, Gesetz da wäre. Von ihm ist das Wort: ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά. Luther wollte den Jacobus nicht besonders respectiren und nannte seine Epistel eine strohherne. Allein dies ist er im Sittlichen keineswegs. Gleichwohl sagt er εἷς νομοθέτης ὁ θεός, damit beweist er eben so gut seinen Glauben, er spricht ferner vom νόμος τῆς ἐλευθερίας, dem der wahrhaft Freie sich fügen müsse u. s. f.

3. Paulus. Außer einigen von ihm in Antiochien, Thessalonich, Ephesus, Athen gehaltenen Reden, die der Evangelist Lucas in der Apostelgeschichte theils aufbewahrt hat, haben wir noch 14 Briefe von ihm. Der Brief an die Hebräer kommt hier nicht in Betracht, denn er beschäftigt sich ganz mit alttestamentlichen Instituten des mosaischen Cultus und giebt diesen bis auf die Utensilien im Tempel eine Vorbedeutung und Beziehung auf den Inhalt des Christenthums. Er ist die Veranlassung zur typischen Theologie. Für die Moral kommt er gar nicht in Anschlag. Unverkennbar ist, wie in den Reden des Apostels, so besonders in seinen Briefen, das Auseinanderhalten der dogmatischen und ethischen Lehre, aber ohne, daß die eine der andern nachgesetzt werde, vielmehr so, daß die Glaubenslehre des Apostels ein Erforderniß sei für die Sittenlehre. Jene unmittelbare Einheit des Dogmatischen und Ethischen beim Apostel Johannes ist bei Paulus nicht, sondern sie ist bei ihm eine vermittelte; er selbst unterscheidet streng, präcis und consequent, wie das Dogma so das Gebot. Wenn, wie man es wohl aussprechen kann, bei Johannes das Gefühl mächtig ist, so bei Paulus der Verstand, durch den er logisch und beinahe wissenschaftlich schreibt. Dort, wo das religiöse Gefühl sein Stimmrecht unmittelbar hat und wo es aus Johannes spricht: „Gott ist die Liebe" — selbst dort spricht bei Paulus zuerst der Verstand und die Erkenntniß 1. Kor. 13, 1.

Ganz klar aber wird, was gesagt worden, daß dieser Apostel as Ethische und Dogmatische bestimmt unterscheide, wenn man le ganze Construction und Oekonomie seiner Briefe betrachtet. ewöhnlich beginnt er mit dem Dogmatischen und endet mit m Ethischen, über dem jedoch nie das Dogmatische zurück- eibt. Unerschöpflich an geistigem Inhalt bei dieser Bestimmt- it der Erkenntniß und des Ausdrucks sind seine Reden und Briefe.

4. Petrus gehörte anfangs und selbst noch, als er der ch Belehrte war, unter die, denen es an einer am Gesetz hal- enden Willensfreiheit und Leidenschaftslosigkeit mangelte. Joh 8, 10. schlägt er dem Malchus das Ohr ab. Dann Matth. 6, 69.; es giebt kaum eine größere Schlechtigkeit und Feig- eit. Er lehrte nun nach Jesu Hingang auch — doch nicht frei n einer Zweideutigkeit des Gemüths und Charakters cf. Gal. 11. 12.; da ist ein fein jesuitischer Zug. Gerade und offen aus mit der Sprache gegen die Juden für die Heiden, wie aulus zeigt er sich nicht in seinem Benehmen. Außer einigen eden in den ersten Capiteln der Apostelgeschichte sind nur ne beiden Briefe noch vorhanden. In ihnen zeigt sich, wie . Johannes eine innige Verknüpfung des Dogmatischen mit m Ethischen. Nur hat bei Petrus die Lehre in dieser Verei- gung eine Tendenz nach außen, er polemisirt, declamirt ge- n das Laster heftig, spricht aber eben so auch für's Gute.

Dies möchten wohl die charakterischen Hauptzüge sein.

Für den katechetischen Unterricht aus der Bibel, als der nzigen Quelle in moralischen Dingen, hat es nicht nur keine chwierigkeit, daß, bei jener Einheit der christlichen Sittenlehre rch Christum und die Jünger, in der Lehrart dieser ein mehr der weniger bedeutender Unterschied ist, sondern ist vielmehr ieser Unterschied solcher katechetischen Belehrung im höchsten rade förderlich. Sie die Bibel ist die Textesquelle für alle älle des Lebens, für alle Subjecte. Desto schwieriger ist's für die Wissenschaft von der christlichen Sittenlehre, aus jener Man-

nigfaltigkeit die eine und selbe Erkenntniß darzustellen und die Ethik aus Einem Stück zu geben, nicht als eine zusammengestückelte und zusammengeflickte. Unendlich noch schwieriger wird die Aufgabe einer solchen Wissenschaft von der rein christlichen Sittenlehre, von der Liebe, wenn das alte Testament auch mit berücksichtigt werden soll und muß, indem sein Inhalt gleicher Weise der Stoff ist für jene Moral, und, wenn die Bibel als Quelle genannt wird, ebensowohl altes und neues Testament darunter zu verstehen sind. Bei Beobachtung jener Quelle der Bibel ist das alte Testament nicht zu übersehen.

§. 17.

Die Bibel alten Testamentes.

Im Glauben der Christen und noch vor aller Kritik hat das alte Testament, was seinen auf die Religion und auf Gesetz und Pflicht sich beziehenden Inhalt angeht, gleiche Autorität mit dem neuen. In diesem Glauben ist ein alttestamentlicher Spruch, wenn er nur eine Religions- oder moralische Wahrheit darstellt, eben so bedeutend als ein neutestamentlicher, indem jener Spruch ebensowohl das Wort Gottes sei, wie der neutestamentliche. Und in eben diesem unbefangenen Glauben hat auch selbst die gelehrte Theologie oder theologische Gelehrsamkeit sich lange hin erhalten, bis endlich besonders aus Veranlassung der biblischen Kritik und einer liberalen Exegese die Meinung hie und da aufkam und sich, obzwar noch nicht unter den Christen ohne Unterschied, doch unter den Gelehrten zum Theil geltend gemacht hat, es sei das alte Testament entbehrlich für das rein christliche Leben und Glauben. Die im alten Testament zusammengefaßten Schriften und ihr Inhalt möchten immer einen sehr bedeutenden Werth haben, aber dieser Werth sei nur für den Gelehrten, für den Christen aber nicht. Könnte sich diese Meinung auch in der Gemeinde verbreiten, so würde die Verlegenheit bald für den Geistlichen als

katecheten und Prediger groß werden. Das alte Teſtament wäre abgethan — ſein Inhalt iſt ja ganz entbehrlich. Freilich wenn eine Religions- und Sittenlehre ſo aus reiner Vernunft d. h. aus dem Blauen gegriffen werden könnte, dann wäre auch das neue Teſtament entbehrlich. Die Meinung von der Entbehrlichkeit des alten Teſtamentes entſtand

1) daraus, daß über dem großen Unterſchiede, der zwiſchen dem Inhalte des alten und neuen Teſtamentes Statt hat, die Einheit überſehen ward. Aber der Kritiker bleibt gewöhnlich ſtehen beim Unterſchied, ohne die Einheit zu bedenken. Vor der Kritik wurde umgekehrt über der geahnten Einheit des alten und neuen Teſtamentes der beſtimmte Unterſchied des einen vom andern vergeſſen.

2) Mochte zu jener Meinung wohl eine Hauptveranlaſſung der Misbrauch geben, den der heftige Fanatismus von den Ausſprüchen des alten Teſtamentes nach Gelegenheit machte auch zu ſeinem Zwecke. Das Reden und Lehren des neuen Teſtamentes hält ſich ſtets in vollkommener Harmonie und Friede, hier kein Haß, ſelbſt nicht gegen das Laſter, ſondern nur Verachtung. Aber in den Reden der Propheten, in den Pſalmen David's kommen oft fürchterliche Ereiferungen, Drohungen und dergleichen vor. Die kirchlichen Fanatiker gebrauchen gewöhnlich das alte Teſtament als eine Rüſtkammer ihrer Schmähwaffen. Man denke an Cromwell's Zeit. Wegen dieſes großen Misbrauchs kam das alte Teſtament gar ſehr in Verruf endlich

3) der Glaube an die Autorität des Inhalts des alten Teſtamentes begreift auch in ſich den andern Glauben, daß dieſer Inhalt nicht eine von Menſchen ausgeforſchte, ausgedachte und von ihnen den Andern gegebene, ſondern daß derſelbe eine durch die Menſchen an die Menſchen von Gott geoffenbarte Lehre ſei; jener Glaube iſt daher der der Autorität, daß jene Bücher ein κανών ſeien, eine Norm für Alles, was die Menſchen

zu thun haben. Göttliche Offenbarung wären nach dieſem Glauben die das Heil der Menſchen betreffenden Lehren des alten Teſtamentes. Für göttliche Offenbarung aber werden auch die Lehren zu demſelben Zweck, wie ſie das neue Teſtament giebt, angenommen. Aber zwei Offenbarungen — nur eine kann ja die wahre ſein. Hat Vernunft, Kritik, Glaube Grund, das neue Teſtament ſeinem Inhalte nach für göttlich, gotteswürdig anzuerkennen — wozu das alte? Selbſt nach den Worten Chriſti könnte die Kritik zu dieſer Folgerung berechtigt ſcheinen, cf. Matth. 9, 11. u. ſ. f., ferner 2. Kor. 5, 17: Das Alte iſt vergangen, es iſt Alles neu worden. Indeſſen der unter 2 berührte Misbrauch, den die Leidenſchaft und der Wahnſinn vom alten Teſtamente machen kann, iſt kein Beweis für die Entbehrlichkeit der altteſtamentlichen Schriften und gegen ihre Verbindung mit dem neuen. Abusus non tollit usum! und weiter die unter 3. angedeutete doppelte Offenbarung des einen und ſelben Gottes wird von der Kritik misverſtanden oder verkannt, wenn ſie dieſelbe für eine bloße irrige Vorſtellung der Menſchen hält, indem Gott, wenn er ſich geoffenbart hat, es nur einmal und auf die gleiche Weiſe gethan hat. Die Offenbarung nemlich in dieſem Argument der Kritik gegen das alte Teſtament iſt darin misverſtanden, daß ſie für ein Factum, das ſich irgend einmal ereignet habe, genommen wird. Wenn ein Freund einem andern Geheimniſſe, die er hat, mittheilt, nun ſo werden ſie dem andern keine Geheimniſſe mehr ſein, er hat das, was er wußte, dem andern geoffenbart. Da theilt einer mit und der andere empfängt. Das geht an, wenn das Mitzutheilende irgend eine Erfahrung, ein hiſtoriſches Ereigniß, eine Notiz von irgend etwas iſt. Aber das geht ſchon nicht an, wenn die mitzutheilende Erkenntniß keine Erfahrung, ſondern rein rationelle, mathematiſche oder logiſche Erkenntniß iſt. Der Mathematiker hat irgend ein Problem durch ſeine Gedanken gelöſt, ſo lange

s Problem war, war es ihm ſelbſt Geheimniß, jetzt iſt's ihm offenbar, und theilt er dies dir mit, aber nicht wie eine alte Weibergeſchichte; dem das Problem mitgetheilt wird, der muß das Problem mit auflöſen, er muß ſelbſt mit denken. Vorausgeſetzt, das Gott ſich, ſein Weſen, ſeinen Willen, das Geſetz den Menſchen offenbare, kann dabei der Menſch ſich nur als empfangend verhalten? Indem Gott dem Menſchen ſeinen Willen und ſein Geſetz offenbart, iſt auf Seiten des Menſchen dieſe Offenbarung keine, wenn er ſich ſelbſt dies nicht offenbart, was Gott ihm offenbart. Aber daß der Menſch ſich ihm offenbare, was Gott ihm offenbart — dazu gehört doch wohl Geiſt und Verſtand und zwar geübter Verſtand. Dieſe Uebung fängt nun eben an im alten Teſtament. Es iſt alſo nur Eine Offenbarung auf den verſchiedenen Stufen des Menſchen. Es iſt im Gleichniß damit ſo: durch das Licht, wenn die Sonne aufgeht, wird auf Erden alles offenbar, aus der Nacht heraus, wenn dann wird durch das Licht die Erde mit all' ihrer Herrlichkeit offenbar? Dem Kinde, was doch Augen hat zu ſehen, noch nicht, — ſo lange dieſe Sehkraft noch in der erſten Stufe ſteht. Es muß durch's Licht die Sehkraft des Kindes ſich erſt ſtärken, dann wird das Auge des Kindes das Organ ſein, durch das die Sonne alles offenbart. Und ſo wie der Menſch ſeine Sehkraft übt, wird's ihm immer mehr offenbar. Es wird alſo wohl bei dieſer Mangelhaftigkeit der Gründe für jene Behauptung vergönnt ſein, zurückzukommen auf die alte Annahme von einem innern Zuſammenhang des alten mit dem neuen Teſtamente. Auch läßt ſich von verſtändigen Männern, wenn ſie auch mit Vorurtheilen behaftet waren, wohl erwarten, daß ſie aus gewiſſen Gründen doch jene Schriften verbanden. καινὴ διαθήκη und παλαιὰ διαθήκη, in Einem τὰ βιβλία. Die Hypotheſe von einem zweifachen Bunde Gottes mit dem Menſchen nach der Angabe des alten Teſtamentes zuerſt mit Abraham, im neuen Teſtament mit der Menſchheit durch Chriſtus, dieſe Hypotheſe

der Coccejischen Bundestheologie weis't noch auf jenen innern Zusammenhang des alten und neuen Testamentes hin. Wie und wodurch ist das alte Testament mit dem neuen connex und also in einem innern und nothwendigen Zusammenhang? Die Frage beantwortet sich auf folgende Weise.

a. Die Verknüpfung des einen mit dem andern ist eine historische. Der Gegenstand nemlich, den der Inhalt des alten Testamentes hat, ist das israelitische Volk von seinem Ursprung bis nahe zur Zerstörung Jerusalems hin und des Untergangs der Volkseinheit. Die Bibel des alten Testamentes eröffnet sich selbst zwar mit einer Sage von der Schöpfung der Welt, aber in dieser Sage ist der siebente Tag als der, an dem Gott geruht habe, nachdem die Schöpfung vollendet war, besonders herausgehoben. Dies hat dann Beziehung auf das Mosaische Gebot des Sabbaths. Es mag sein, daß andere Völker und besonders die Aegypter nach dem Stande des Mondes bereits die Eintheilung in Wochen hatten, aber ein so bestimmtes Gesetz für die Ruhe mit Bezug auf den Weltschöpfer hat kein anderes Volk, und gar mit Bezug auf die Ruhe der Knechte und Thiere. Mit diesem Gesetz hebt eine Cultur an für ein Volk, die schwerlich ohne ein solches Gebot anhöbe. So in der mahammedanischen Religion der Freitag. Eben in jener Schöpfungssage ist neben dem genannten ein anderes Hauptmoment, darin die Schöpfung des Menschen erzählt wird: daß dieser erste Mensch zwei Söhne gehabt habe, der älteste Cain, der Mörder seines Bruders, ein gottloser Mensch und der jüngste Seth, ein Frommer nach Abels Tod; von ihnen sollen die Geschlechter der Menschen insgesammt abstammen. Gleich geht nun die Erzählung darauf, daß der Stammvater des israelitischen Volkes ein Nachkomme des Frommen, des Seth war, und die ganze Genealogie hat den Zweck, auf Abraham, der aus Mesopotamien kam, und dessen Vorfahren Seth zurückleiten. Vom Brudermörder stammen alle andern Völker außer den Israe-

m. Die Geſchichte bleibt bei den Nachkommen Abrahams bis m Einzug der Söhne Jacobs in Aegypten.

Das 2. 3. 4. und 5. Buch beſchäftigt ſich nur mit eben m Volk nach ſeinem Ausgang aus Aegypten bis auf ſeinen inzug in Canaan. Hier fangen die zwölf Stämme an, eine igene Nation zu conſtituiren. Die Geſchichte ſetzt ſich fort durch e Bücher Joſua u. ſ. f., der Propheten bis Esra, Nehemia. om Anfange an bis zum Ende nur das iſraelitiſche Volk. ie andern Völker, Syrer, Chaldäer, Araber, Perſer, Aegyp- kommen im alten Teſtament nur nebenher vor. Weltge- chte iſt das alte Teſtament nicht, ſondern Geſchichte des iſ- elitiſchen Volkes. Aber wo dies Volk ſeinem Untergang als olk, wo Jeruſalem ſeiner Zerſtörung nahe iſt, ſchließt das alte eſtament und das neue ſchließt ſich an. In dieſem Volke on unter den Römern wird Chriſtus geboren und wie die nger Chriſti als Lehrer Gemeinden ſtiften, ſind's die Juden ächſt, die in Korinth, Rom, Theſſalonich lebten, wo ſie das angelium zuerſt hinbrachten. Das neue Teſtament hat folg- nach ſeinem hiſtoriſchen Inhalt das ganze alte Teſtament ſeiner Vorausſetzung. Es iſt alſo nothwendiger Zuſammen- ng zwiſchen dem alten und neuen Teſtament. Selbſt hiſto- ch iſt das neue Teſtament nicht zu verſtehen, es ſei denn, das alte Teſtament geleſen und verſtanden worden wäre.

b. Nicht blos hiſtoriſch, ſondern auch dogmatiſch iſt s neue Teſtament dem alten connex. Dogmatiſch, — die ſtante Lehre des alten Teſtamentes iſt die von einem einzi- n Gott, dem Schöpfer Himmels und der Erde, und ſie iſt gleich die Verneinung aller Vielgötterei, ſo oft auch das Volk m Götzendienſt ſich verleiten läßt. Aber auf dieſe Lehre iſt ch kein großes Gewicht zu legen, denn ſie war auch wohl hre bei andern Völkern, ſo ſehr ſie verhüllt ſein mochte. Aber Eins in jener Lehre von dem alleinigen Gott hebt ſich für den dogmatiſchen Nexus heraus — daß die Lehre zugleich die von

der Weisheit, Gerechtigkeit des Einen Gottes iſt, mit der er die Welt und ſein Volk regiert. Haben denn andere Religionen in dogmatiſcher Hinſicht nicht auch ihre Götter für gerecht und weiſe anerkannt? Allerdings! aber der Unterſchied iſt der: jene Götter ſtehen mit ihrer Weisheit, mit der Macht ihres Willens unter einer Gewalt, die über ihnen waltet — dieſe iſt das fatum, εἱμαρμένη. Darüber erhebt ſich der iſraelitiſche Gott, er ſteht unter keiner Gewalt, ſondern hat das Schickſal in ſeiner Hand. Und dieſe Lehre von Einem Gott, in dem jenes Fatum negiert wird und die Weisheit Gottes die Vorſehung iſt, theilt das neue Teſtament mit dem alten. Um die Schriften des neuen Teſtamentes auch dogmatiſch zu verſtehen, iſt auch wohl ein Verſtändniß des alten erforderlich. Eben das weſentlich Eigenthümliche in jenem Dogma von Gott, dem Weltregierer, wie dies im alten und neuen iſt, macht z. E. eine Tragödie unmöglich, die ihren Stoff aus einer alt- oder neutestamentlichen Geſchichte nähme. Aus dem alten und neuen Teſtament iſt alles Schickſal verbannt.

c. Connex ſind das alte und neue Teſtament ethiſch. Die ganze Lehre von Geſetz, Pflicht und Recht im neuen Teſtament iſt im innigſten Zuſammenhang mit der Lehre des alten Teſtamentes. Und altteſtamentliche Vorſchriften, wie die zehn Gebote, werden ja von Chriſto in der ſogenannten Bergpredigt genommen. So iſt ohne Vorurtheil für das Jüdiſche oder Altteſtamentliche überhaupt in unbefangener Unterſuchung leicht anzuerkennen, daß das Chriſtliche des neuen Teſtamentes doch nicht vom Jüdiſchen des alten Teſtamentes zu trennen ſei. Freilich ſind ethiſche Wahrheiten keine hiſtoriſchen. Aber die ethiſchen Wahrheiten haben in hiſtoriſchen Kenntniſſen ihre Beſtätigung und äußerlich ſind ſie durch hiſtoriſche Wahrheiten getragen. Ohne das alte Teſtament bleibt das neue blos abſtract. Es iſt freilich nur ein Volk, deſſen Geſchichte von Anfang bis zu Ende das alte Teſtament erzählt — aber in der Geſchichte dieſes Volkes ſind alle Ereigniſſe,

die ein Volk betreffen können, vorgekommen, und ſo iſt die Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes ein Sittenſpiegel für alle Völker.

In Folge dieſes Begriffes nun iſt das neue Teſtament die Fortſetzung und Vollendung des alten, dies der Anfang. Ein Anfang, der keine Fortſetzung hat und dem das Ende fehlt, iſt kein Anfang, und iſt ebenſo kein Ende ohne Anfang. Das Ende muß den Anfang bewähren, eben ſo muß das neue Teſtament dem alten die Wahrheit geben, die es hat. Eine Lehre aber, wie die Moral und jede andere wird fortgeſetzt entweder 1) ſo, daß zu den Erkenntniſſen, die ſchon vorhanden und ihr Inhalt ſind, neue fort und fort hinzukommen. Dieſe Fortſetzung wäre alſo eine Continuation durch Addition; vieles iſt ſchon bekannt, Neues wird entdeckt und dem Alten hinzugethan. Dieſe Fortſetzung beſteht in einer Bereicherung der Lehre von außen her, ſo wie etwa einer, der aufmerkſam iſt, reicher an Kenntniſſen wird. Werden die neuen hinzugebrachten Kenntniſſe durch die Thätigkeit des Hinzubringenden nicht nur an einander geknüpft, ſondern auch durch und durch mit einander verbunden, ſo iſt ſein Verfahren ein ſynthetiſches. Alſo Syntheſis ſetzt eine Lehre fort. Aber welcher Art ſind dann die Erkenntniſſe als der Inhalt einer ſolchen Lehre, die durch Syntheſis ſtets reicher wird? Dies ſind empiriſche Kenntniſſe. Vieles iſt ſchon erfahren, Neues wird erfahren u. ſ. f. So ſetzt ſich die Naturkunde fort, indem zu den längſt gemachten Erfahrungen täglich neue hinzukommen. Aber moraliſche Wahrheiten ſind keine Erfahrungen. Durch Erfahrungen bethätigen ſie ſich — aber Erfahrungen ſind ſie nicht; was recht iſt und recht, iſt es vor aller Erfahrung. In dem Sinne alſo einer Vermehrung der altteſtamentlichen Erkenntniſſe durch die neuteſtamentlichen iſt das neue keine Fortſetzung des alten, und ſynthetiſch iſt das Verfahren nicht. Die Art, in der eine Lehre ſich fortſetzt, wenn ſie nicht jene unter 1. betrachtete iſt, iſt

2) eine genetische; nemlich so, daß nicht zu dem alten Neues hinzukommt, sondern daß im Alten der Keim des Neuen schon enthalten ist und dieses sich aus dem Alten entwickelt, wie aus dem Keim die Pflanze; keine Synthesis, sondern Genesis. In Ansehung dieser Fortsetzungsweise kann es heißen: die neutestamentliche Sitten- und auch Glaubenslehre sind ihrer Möglichkeit nach schon im alten Testament enthalten. Ihre Verwirklichung aus dieser Möglichkeit heraus kann bezeichnet werden als eine Evolution gegen jene Addition, wo die Kenntnisse schon da sind und blos zu andern hinzugethan werden. Wenn der Apostel im zweiten Briefe an die Korinther sagt „das Alte ist vergangen, das Neue ist herbeigekommen," so wird dadurch hingedeutet darauf, nicht daß zu dem alten das Neue hinzugekommen, sondern, daß aus dem Alten das Neue hervorgegangen sei, daß das Alte im Neuen aufgegangen. Nach der Analogie eines Gewächses: der Kern und Keim eines Saatkorns ist das Alte, daraus erwächst die Pflanze, dann aber verwittert und verwest der Keim, das Alte ist in das Neue eingegangen. Das moralisch Wahre ist im alten Testament (wenn es heißt; du sollst nicht tödten u. s. f.), was es im neuen ist. Aber im alten ist es das, was noch auf eine nur unbestimmte, mögliche, unentwickelte Weise ist; im neuen Testament distinct entwickelt, nothwendig. Im neuen Testament ist die wahre Fortsetzung des alten. Den Zusammenhang übrigens zwischen dem neuen und alten Testament spricht im neuen selbst Christus aus an mehren Stellen cf. besonders Joh. 5, 39.: „suchet in der Schrift — sie ist's, die von mir Zeugniß giebt." Nach dieser Stelle kann es scheinen, als sei das alte Testament eine Bewährung des neuen, als würde durch das alte Testament der Inhalt des neuen erst ein wahrer Inhalt, — gegen die frühere Aeußerung, daß durch das neue Testament erst das alte wahr werde. Der Schein schwindet jedoch, wenn v. 32—34 berücksichtigt werden: „ich nehme kein Zeugniß von einem Men-

hen an für mich, der für mich Zeugende iſt der Vater.“ Aber es alte Teſtament iſt doch nicht der Vater! Von Moſe und David nehme ich kein Zeugniß an, Chriſtus, wie wir ihn erkannt aben in ſeiner vollendeten Sittlichkeit, iſt's, der Zeugniß giebt ir die Propheten, ohne Chriſtus ſind die Propheten gar nichts. as alte Teſtament hat ſeine Autorität im neuen. Zu dieſem usſpruch Chriſti kann Hebr. 1, 1. gezogen werden. — Ohne n Sohn haben die Knechte in unſern Augen keine Autorität. Alter: zur Zeit, wo Chriſtus zu leben anfing, in ſeinem Knaltter, und wo er zu lehren begann, war der altteſtamentſe Kanon längſt geſchloſſen, er enthält von 1. Moſ. an bis Maleachi 39 Schriften, die ſogenannten Apokryphen gehören cht in den Kanon; und in der ganzen Religion der Iſraeli zu Chriſti Zeit und früher hatte dieſe Sammlung als kaniſche eine unbedingte, ſchlechthin göttliche Autorität. Mit m Kanon nun nach ſeinem Inhalt war Chriſtus ſehr verut, das zeigen ſeine Reden. Er hatte alſo das alte Teſtaent wohl geleſen und durchdacht und ſo unter ſeinen Jüngern ſonders Paulus, der am meiſten altteſtamentliche Stellen citirt. s was im alten Teſtament ausgeſprochen war, wußten Chriſtus d ſeine Jünger ſehr gut. Und wie war er zu dieſem Wiſſen kommen? Durch das, was er ſelbſt empfiehlt, durch Forſchen. beſonders Luc. 2, 39. u. ſ. f. So iſt es ja auch der göttlim Natur, die in Chriſto, dem Sohne Gottes anerkannt wird, ng gemäß, ſie iſt dadurch die göttliche, daß ſie die wahrhaft nſchliche iſt, und umgekehrt.

Jetzt die Frage: wie iſt dieſe Fortſetzung die genetiſche in ezug auf die Moral? Wie ſind jene Wahrheiten des neuen eſtamentes in ihrer Fortbildung entſtanden durch jene des al-n, das ſie der Möglichkeit nach enthält. Im Allgemeinen iſt e Antwort:

a) ſo, daß ſich die Sittenlehre, in der Beſchränkung, die ſie im alten Teſtament hat, im neuen aufhebt.

b) so, daß sie in diesem sich neue Bestimmungen giebt.

ad a. Ihre Beschränkung im alten Testament ist überhaupt eine dreifache:

α) Die Sittenlehre bei Mose, den Propheten, David in den Psalmen schränkt sich auf das israelitische Volk ein; selbst was den Decalog angeht, so unbedingt allgemein auch sein Inhalt sei. Sie schränkt sich darauf ein, in der Anerkenntniß, daß es das von Gott vor allen andern auserkorne Volk sei und daß er sein besondrer Gesetzgeber, Führer u. s. f. sei und gewesen sei. Jedoch übersieht diese Sittenlehre in jener Beschränkung die Individuen anderer Völker nicht, sie ist auch eine Lehre von den Pflichten des Israeliten gegen den Fremden, der Gastfreundschaft u. s. f. Allein kein Individuum eines andern Volkes steht dem israelitischen gleich; erst das Israelitische und dann ein Nächster. Es verhält sich also bei jener Sittenlehre des Israeliten wie bei der des Griechen, der jeden nicht Griechen für einen Barbaren hält. Dabei ist freilich an Mose und den Propheten leicht zu ersehen, daß die Männer, die dort lehren, eine Ahnung haben davon, daß sie nicht blos für das einzige Volk gelten. Aber bei der Ahnung bleibt's. Von dieser Beschränkung der Sittenlehre hat Christus die Sittenlehre des alten Testamentes befreit, indem nach ihr, wie er sie hebt und stellt, kein Unterschied unter den Menschen und Völkern ist — Gott sieht die Person nicht an. Von jener Schranke ist die neutestamentliche Sittenlehre frei — sie ist nicht für ein Volk, sondern für jedes, für die Menschheit, hinter der alle Nationalität zurückbleibt.

β) Die alttestamentliche Sittenlehre und ihr zufolge die Sitte selbst war mit der Verfassung des Volks unzertrennlich verknüpft. Diese Verfassung aber bestand wesentlich in der Unterordnung der einander coordinirten Stämme unter das Priesterthum, dann später unter das Königthum, die Verfassung war hierarchisch. Opfer- und Ceremoniendienst war eben so

mit dieſer Verfaſſung verknüpft. Sehr weſentlich gehörte von Abraham an dazu, daß jeder, der ein Mitglied wurde des iſraelitiſchen Staates, der Beſchneidung unterlag — ein unauslöschbares Zeichen der Angehörigkeit zu dem iſraelitiſchen Volke. Dies Band der Moralität mit dem äußerlichen des Civismus wurde von Chriſtus gelöſ't und die Moralität und ihre Lehre von dieſer Beſchränkung frei gemacht, hiedurch die Lehre ihrer Vollendung zugeführt. Nach dem Geiſte und der Lehre des neuen Teſtaments iſt ganz gleichgültig, unter welcher Verfaſſung ein Volk ſteht — in Beziehung auf die Moralität: und beſonders jenes Zeichen der Beſchneidung erliſcht nach chriſtlicher Sitte; es bekommt keiner einen unterſcheidenden Charakter durch die Beſchneidung, ſondern das Symbol der Taufe tritt an deſſen Stelle als Zeichen der Wiedergeburt.

γ) Der Iſraelit war dem ihm gegebenen und nach alter Sage vorerſt auf zwei ſteinernen Tafeln eingegrabenen und dann geſchriebenen Geſetz ſchlechthin unterworfen in allen jenen Beſtimmungen, die dies Geſetz im letzten Buch Moſe erhalten hat. Buchſtäblich mußte er folgen. Dieſe Anforderung und Ehre kam allerdings aus dem Geſetz ſelbſt, das ja kein Geſetz wäre, enthielte es nicht die Nothwendigkeit des genaueſten Gehorſams. Dies kann genannt werden das Recht des Geſetzes. So auch hier bei den Iſraeliten. Das Geſetz aber für den Iſraeliten war das ihm vom Herrn durch ſeinen Knecht Moſes gegebene und durch die Propheten weiter beſtimmte und er, dem es galt und durch den es gegeben wurde, war ſchlechterdings nur ein Knecht. Aber der Menſch, Iſraelit oder nicht, hat auch ein Recht, wie das Geſetz ſein Recht hat. Des Menſchen Recht iſt, das Geſetz zu erforſchen, den Grund, aus dem das Geſetz iſt, zu erkennen und ſich ſelbſt von der Nothwendigkeit des Gehorſams zu überzeugen. Dies das Recht des Gewiſſens. In dieſem ſeinen Rechte verhält er ſich nicht zum Geſetz und deſſen Geber wie ein Knecht zu ſeinem Herrn, ſondern zu

dem, der es gegeben hat, wie ein Sohn zu seinem Vater. Dem mündigen Sohne versagt der Vater nichts, der Sohn soll das Gesetz des Vaters sich selbst gegeben haben. Dies Recht kommt nirgends im alten Testament vor. Christus hat die alttestamentliche Lehre von diesem Buchstaben befreit cf. 2. Kor. 5, 6.

ad b. Die Moralität eines Individuums ist allerdings mit seiner Nationalität verknüpft, sprichwörtlich: „Landesart Landessitte." Ein Einzelner für sich oder in besonderm Stande ja ein einzelner Stand selbst hat seine Eigenheiten, aber die Gewohnheiten und besondern Manieren sind es nicht, die verstanden werden, wenn von Sittlichkeit die Rede ist. Kommt diese in Betracht, so kann nicht mehr der Einzelne, sondern allein das Volk berücksichtigt werden, dessen Mitglied er ist, auf die Stufe der Sittlichkeit des Volkes (im Ehrgefühl, Redlichkeit u. s. f.) ist es auch, auf der jeder Einzelne im Volke steht. Steht der Einzelne über dem Volke, wie Tacitus über seine Römern, so steht es schlecht um ein solches Volk, es muß so zu sagen schon zum Abschaum geworden sein. Aber die Basis der Sittlichkeit einer Nation ist

α) die Ehe. Wie die beschaffen ist, so ist am Ende das ganze Volk. Im alten Testament nun bei den Patriarchen dann bei den Israeliten überhaupt, steht die Ehe noch sehr zweideutig da, wie im Orient noch jetzt. Neben der Gattin Kebsweiber, also Polygamie. Daneben die Leichtigkeit der alttestamentlichen Ehe, daß der Mann von seinem Weibe sich scheide, er nimmt sie, bezahlt wohl etwas für sie — aber mit einem Scheidebrief kann er sich seiner Frau entledigen. Im neuen Testament wird es mit der Ehe bestimmter genommen. Wohin das neue Testament kam und seine Lehre, mußte sein Lehre Monogamie hervorbringen und wo sie schon war, bei den alten Deutschen, sie nur noch mehr befestigen. Darin hat also das neue Testament eine Zweideutigkeit, Unbestimmtheit aufge

hoben. Bei der Vielweiberei iſt das ſittliche Verhältniß, wo nicht ganz verkannt, doch kaum geahnt; dies iſt das Verhältniß der völlig gleichen Perſonalität, aber dieſe gleiche Perſonalität wird mit Füßen getreten durch Vielweiberei. Der Polygamiſt hat keine Frau, ſondern Sclavinnen. Dagegen nun hat das neue Teſtament, indem es die Ehe als monogamiſche beſtimmt lehrt, Verhältniſſe unbeſprochen gelaſſen, die auf die Ehe ſich beziehen, und welche Verhältniſſe das alte Teſtament ausſpricht — dies ſind die Verhältniſſe, angehend die Verwandten und die Grade der Verwandtſchaft. Dies ſind die ſogenannten Moſaiſchen Ehegeſetze, worüber beſonders Michaelis zu vergleichen iſt — dieſe moſaiſchen Ehegeſetze gehen alſo in das neue Teſtament ein.

β) Nach der Ehe iſt das nächſte Element zu Conſtituirung eines Volkes die Familie, ſie, welche die Ehe zu ihrem Princip hat. Die Familie nicht im Sinne des Lateiners, denn da wurde die Dienerſchaft, wenn nicht allein darunter verſtanden, doch mit inbegriffen, ſondern = gens, stirps. Durch die wechſelſeitige Verbindung der Glieder der einen mit denen der andern Familie wird die Ehe. Die zuſammengekommenen und durch irgend ein Intereſſe, das jeder hat, urſprünglich mit einander vereinigten Individuen conſtituiren als Individuen noch kein Volk, ſondern ſind nur ein ſo vereinigter Haufe, multitudo. Wo das Volk zu exiſtiren anfängt, da iſt Abſtammung, da kommt dies Element zu einem Volk. Das Verhältniß nun der Familienglieder zu einander iſt an ſich ſchon ein ſittliches, indem die einzelnen mündig oder unmündig, nicht Thiere, ſondern Menſchen ſind, die ſich nicht zu einander verhalten, wie Schaafe. Als ſittliches Verhältniß zuerſt das der Eltern zu den Kindern, das der Kinder zu den Eltern — ausgeſprochen in der Ehrfurcht und Liebe gegen ſie — auf Seiten der Eltern durch Treue und Liebe zu den Kindern. Das Weſen derer, die in dieſem Verhältniß ſtehen, iſt die

Perſonalität, die Kinder mögen mündig oder unmündig ſein. Das Lebendige nun kann, wie jede Sache, das Eigenthum des Menſchen werden und ſein, aber der Menſch kann nicht das Eigenthum eines Menſchen werden, ohne daß der zum Eigenthum gemachte in ſeinem Weſen verletzt wird. Die Kinder ſind die Erzeugniſſe der Eltern, und dies verleitet die Eltern, daß ſie die Kinder für ihr Eigenthum halten (ſo auch noch im alten Teſtament — ja die Gattin ſelbſt war Eigenthum — ſo auch im römiſchen Rechte, ſo noch in China). So kommen im alten Teſtamente die Söhne hin und wieder als die Knechte des Vaters vor, und geht das nicht bei Abraham ſo weit, daß er ſeinen Sohn Iſaak ſchlachten will? Macht es Agamemnon mit ſeiner Iphigenia nicht eben ſo? Mit dem Worte, das Chriſtus ſpricht: „laßt die Kinder zu mir kommen, u. ſ. f.“ hebt ſich in jenem altteſtamentlichen Verhältniß das Verkennen der Perſönlichkeit der Kinder. Der Sohn darf nicht warten, bis er mündig geworden iſt — um ſelbſtſtändig zu ſein, er iſt es ſchon vorher. Darin iſt die altteſtamentliche Lehre im neuen Teſtament verklärt, vergeiſtigt. Das Alte iſt ein Neues worden, und wie z. B. noch, dem Herkommen gemäß, der Jude als Vater ſeine Tochter verſchachern kann, ſo kann's der Chriſt nicht. Das Verhältniß der Brüder und Schweſtern zu einander iſt im alten Teſtament auch das der Unterordnung der Schweſtern unter die Brüder, als ſtänden die Schweſtern auf niederer Stufe, als hätten ſie keine Perſönlichkeit. Endlich auch der Unterſchied unter den Brüdern dem Alter nach — abgeſehen vom Erſtgeburtsrecht; als hätten die ältern Brüder vor den jüngeren etwas voraus. Im neuen Teſtament iſt dieſe Ungleichheit weggeſchafft. Du und dein Bruder, deine Schweſter, ihr ſeid alle gleich vor Gott, nur die Anerkenntniß dieſer Gleichheit macht jenes Verhältniß zu einem ſittlichen. Aber im neuen Teſtament ſelbſt geht die Lehre, welche die Glieder der Familie betrifft, nirgends ſo in's Einzelne; da nimmt

alſo die neuteſtamentliche Lehre, wo es erforderlich iſt, die altteſtamentliche in ſich auf, z. E. das Verhältniß des Vaters zu ſeinem Sohne betreffend, David und Abſalon: der Vater in voller Liebe für den verrätheriſchen, aufrühreriſchen Sohn. Joſeph in Aegypten fragend: lebt mein alter Vater noch? und wie verſöhnend behandelt Joſeph ſeine Brüder?

γ) Das Verhalten der Mitglieder der einen zu denen einer andern Familie, die mit jener nicht verwandt iſt, kann ein ſehr beſtimmt ſittliches werden und ſein, indem die concrete Einheit der Familien die Nation iſt. Iſt das Verhalten der Familien zu einander nur ein legales, ſo iſt die Moralität freilich dahin. Aber es kann auch das ſittliche Verhältniß der Freundſchaft entſtehen; Freundſchaft in dem gegenſeitigen Vertrauen und gegenſeitige Treue einzelner Individuen gegen einander, wo keiner vom andern für ſich begehrlicher Weiſe etwas verlangt, wo jeder für den andern, was er vermag, willig leiſtet. Aber von ihr iſt im neuen Teſtament keine Spur zu finden. Schon lange wurde dem Chriſtenthum der Vorwurf gemacht, es gedenke dieſer hohen Tugend der Freundſchaft nicht. Unſere Theologen erinnern zwar an das Verhältniß Jeſu und des Jüngers Johannes; allein ſo lange noch Ehrfurcht iſt zwiſchen zweien, iſt keine Freundſchaft; daher können Jeſus und Johannes nicht Freunde genannt werden. Ferner iſt die Freundſchaft ausſchließend, nur zwiſchen zweien u. ſ. f., aber die chriſtliche Liebe ſchließt alle ein; daher die Liebe höher als die Freundſchaft. Darum gedenkt auch das neue Teſtament nur der Liebe, die alle einet. So beim Verhalten des Menſchen zu Gott und Gottes zu ihm: beide ſind keine Freunde zu einander, aber beide lieben einander. Gleichwohl iſt die Freundſchaft ein ſittliches Verhältniß und ein höchſt achtbares, und wohl dem, der einen Freund gefunden. Die neuteſtamentliche Lehre alſo, der kein ſittliches Verhältniß gleichgültig ſein kann, nimmt das

alte Testament auf in sich und verweis't auf Jonathan und David und wäre dies auch nur das einzige. Endlich

δ) das neue Testament lehrt (Röm. 13. u. f. f.) die Pflichten der Unterthanen gegen die Obrigkeit, die das Schwert nicht umsonst trage und von Gott verordnet sei. Diese Pflichten haben ihren Grund im Gesetz, in der Nothwendigkeit; in diesem Sinne heißt es: die Obrigkeit sei von Gott, weil sie das Gesetz bewahrt, damit keiner dem andern seine Freiheit verkümmere. Ultra necessitatem nulla libertas. Diese Lehre gilt aber nur von den Mitgliedern eines Volkes und weiter (von Volk zu Volk) läßt sich die neutestamentliche Moral nicht ein. Aber das Verhältniß der einzelnen Völker zu einander kann sein und werden gleichfalls ein rein sittliches. Jedes Volk in seiner Totalität ist egoistisch, jedes Volk nimmt gern den andern. Dies der Nationalegoismus, Nationalstolz, sehr schlechte Prädicate, die die Völker treffen.

Die Wissenschaft, deren Gegenstand die christliche Sittenlehre ist, die theologische Moral, weiß, woher sie diesen Gegenstand erhält und nimmt, indem sie anerkennt oder anerkennen muß, daß er in der Bibel alten und neuen Testamentes, wie sie ein Ganzes ist, enthalten sei. Für die Hülfsmittel, vermöge deren jene theologische Moral sich dieses Gegenstandes bemächtigt, kommt in Betracht die Form, die jener Inhalt hat.

§. 18.

Form des Inhalts der christlichen Sittenlehre.

Unter dieser Form wird verstanden die Art und Weise, wie im neuen Testament sittliche Wahrheiten dargestellt und gelehrt werden. Diese Darstellungs- und Lehrweise hat ihr charakteristisch Eigenthümliches und unterscheidet sich durch dasselbe von jeder andern Darstellungsweise sittlicher Wahrheit z. E. von einer Lehre derselben bei den Arabern in Mährchen, bei den Griechen in Fabeln (Aesop) oder Mythen oder in

Apophthegmen (bei Epictet). Am wenigsten ist sie oratorisch, räsonnirend, geschwätzig. Dies charakterisch Eigenthümliche wäre von den Geistlichen sehr zu beherzigen. Dasselbe wird zu betrachten sein

a) indem die Form, die der moralische Inhalt der Bibel hat, zuerst als äußere Form berücksichtigt und dann

b) als innere Form in Untersuchung gezogen wird.

a. Die äußere Form.

Schon die Bestimmung des äußern, dies Prädicat deutet an, daß hier eine Beziehung Statt finde des neutestamentlichen Inhaltes, dessen Form sie ist, auf den alttestamentlichen Inhalt; so innig ist dieser Zusammenhang. Eine äußere Form ist sie in folgenden Hauptmomenten:

1) im neuen Testament werden, wo nicht überall und immer, doch größtentheils die sittlichen Wahrheiten mit einer Beziehung, Anspielung auf alttestamentliche Lehren derselben dargestellt oder gelehrt. So in folgenden Stellen: Matth. 12, 1—8. Die Jünger gehen mit Christo durch ein Kornfeld und reißen Aehren ab und verzehren das daraus genommene Korn. Die Pharisäer fragen: warum fasten deine Jünger nicht am Sabbath? Jesus antwortet: bedenkt doch, was David that, als ihn hungerte und er in dem Tempel die Schaubrodte holte und aß. Ferner Matth. 15, 1—8.: warum waschen deine Jünger nicht ihre Hände nach dem Gesetz? Christus antwortet: ihr beachtet immer die Zusätze zum alten Gesetz, die παράδοσις, aber das Gesetz selbst lasset ihr außer Acht. Ferner Paulus Röm. 12, 21. Böses ist nicht mit Bösem zu vergelten, Rache ziemt nicht. cf. Proverb. 25, 20.: so sammelt ihr feurige Kohlen auf das Haupt eurer Feinde; suche zu vertheidigen deinen Verläumder, wenn man auf ihn Angriff macht, suche seine harte Seele so zu schmelzen durch diese feurigen Kohlen.

2) Christus hatte, wie im Vorigen betrachtet worden, die

moralischen Wahrheiten und Lehren von der Beschränkung befreit, die sie im alten Testament bis dahin gehabt hatten. Er selbst aber war doch der Geburt nach nebst jedem seiner Jünger ein Jude, und seine nationale Gefühls-, Vorstellungs-, Denk- und Urtheilsweise war die israelitische. In dieser Weise seines Volkes stellt er daher und jeder seiner Jünger das moralisch Wahre dar, es wird in der Form der israelitischen Nationalität gelehrt. So z. E. hat diese israelitische oder nationale Vorstellungsweise eine Engel- und Dämonenlehre. Die alttestamentliche Angabe von Gesandten Gottes an die Menschen, von Propheten hat Christus mit jedem seiner Apostel gemein, er selbst spricht von sich als dem, den der Vater gesandt, und die alttestamentliche Vorstellung des Messias hat Jesus eben so angenommen. So ist die alttestamentliche Versöhnungslehre durch blutige Opfer in die Darstellungsweise des neuen Testaments eingegangen. Es wird wohl gefragt: ob Christus in diesen und ähnlichen Dingen seiner Zeit und seinem Volke sich accommodirt habe. In allen diesen angeführten Lehren ist Wahrheit und zu diesen Nationalvorstellungen läßt sich Christus herab, accommodirt sich aber nicht.

3) Das Mittel für die Darstellung, die Lehre selbst, deren Inhalt eine sittliche Wahrheit ist, kann allein die Sprache sein. Im Texte der Evangelien spricht zwar Christus griechisch, aber die Sprache des Evangeliums ist ganz unverständlich ohne das Hebräische. Die äußere Form des Inhalts der Lehre von Seiten der Sprache bezieht sich im neuen Testamente geradezu auf's alte. Nun kann die Bibel neuen Testamentes in einer Uebersetzung gelesen und der ganze moralische Inhalt derselben besonders in einer gleichen Uebersetzung des alten Testamentes, wo auch dessen Inhalt berücksichtigt wird, wohl verstanden werden. Aber dies reicht nicht hin für eine Wissenschaft der biblischen Sittenlehre; dann muß dieser Inhalt zuerst in äußerer Form nach dem Originaltexte untersucht

werden — mit der Exegese ist es dabei nicht um sie selbst zu thun, sie ist nicht Zweck, sondern eins der bedeutendsten Hülfsmittel für unsere christliche Sittenlehre. Aber durch bloße Interpretation der Bibel ist noch keine Moralwissenschaft da.

b. Die innere Form.

Die Bestimmtheit des Aeußern hat die Form der biblischen Sittenlehre durch das Verhältniß, worin diese als die neutestamentliche zur alttestamentlichen steht. Auch der Bestimmtheit des Innern liegt ein Verhältniß zu Grunde, das der biblischen Sittenlehre zu dem Zwecke, dem sie zum Mittel dient, als einem unmittelbar praktischen, — ein praktischer, nicht theoretischer, nicht technischer. Die biblische Sittenlehre nemlich geht direct auf den Willen eines jeden, der belehrt wird oder werden soll und von welchem Willen sprichwörtlich gesagt ist: der Wille des Menschen ist sein Himmelreich. Es ist mit der Belehrung, wie diese die christliche ist, direct darum zu thun, daß der Mensch, der belehrt wird, in Ansehung seines Willens sich anders benehme, seinen Willen ändere. Unmittelbar geht diese Belehrung nicht auf das Wissen und auf ein diesem Wissen angemessenes, dem Menschen angenehmes oder nützliches Thun und Handeln, sondern auf die Praxis. Aber auch die Praxis hat wie die Technik zu ihrer Voraussetzung eine Theorie; jeder Gewissensact im Wollen des Rechten — ein practischer, ist bedingt durch einen Wissensact; man muß erst recht wissen, was recht ist, um es vom Gewissen aus als recht zu vollbringen. Für das nun, was jedem Menschen angenehm und nützlich ist, ist jeder leicht zu interessiren; der Belehrende darf sich dafür nur an die Selbstsucht eines jeden wenden, so findet seine Lehre Eingang. Das sinnliche Gefühl, Begierde, Neigung stimmt allen, der jenes erstrebt, gar leicht, auf solche Theorie des Angenehmen einzugehn. Reichthum, Ehrsucht kann nicht praktischer Zweck heißen, sondern physischer, technischer, natürlicher. End-

lich kann die Belehrung sogar nur das Wissen und die Wissenschaft, die bloße Theorie als solche zum Zwecke haben. Dann wäre der Zweck als ein rein theoretischer auf die Freude, das Vergnügen an dem einzuschränken, was gelehrt und erarbeitet wird; so z. E. eine Naturkunde wird gelehrt, nicht eben damit dadurch große Dinge ausgeführt werden, sondern damit die Natur erkannt werde; oder gar reine Mathematik für einen nicht Mathematiker. Bei der Belehrungsform, besonders nach einem selbstsüchtigen Zweck, kommt es nur auf die Receptivität der zu Belehrenden an; diese Receptivität ist einfach das reine sinnliche Gefühl mit Bezug auf den Vortheil, das Angenehme, die Freude u. s. f. Aber hat die Lehre, wie die biblische Sittenlehre ihn hat, einen unmittelbar praktischen Zweck, so kann sie sich nicht an jenes Gefühl und an den Menschen in seiner natürlichen Beschaffenheit richten und wenden; denn nach diesem praktischen Zweck gilt es darum, daß von dem Menschen das, was recht und gerecht, Pflicht und Schuldigkeit ist, mag es Nutzen bringen oder nicht, gethan werde; dies ist die wahre Praxis. Das, was gelehrt wird zu diesem Zweck, ist, wie das zu jedem andern auch, ein Erkennbares. Vom nicht Erkennbaren kann keine Belehrung gegeben werden. Die biblische Sittenlehre nach ihrem praktischen Zweck setzt also in denen, für die sie Belehrung ist, voraus:

1) Empfänglichkeit für das Erkennbare des Rechten, der Tugend, jeder sittlichen Vollkommenheit, und diese Empfänglichkeit ist in einem Begriff und Wort: das Gemüth. Ueber das, was angenehm und nützlich ist, wo es überhaupt nur das Wissen gilt, kann der Allergemüthloseste belehrt werden. Bei diesem Gefühl kann der Mensch keine Rücksicht auf sich nehmen und nicht fragen: was bringt mir das Recht ein? was hilft mir das? Die biblische Sittenlehre in ihrem praktischen Zweck hat zu ihrer Form eben die Gemüthlichkeit, sie ist eine gemüthvoll ausgesprochene. So wenn Christus spricht: „was

du nicht willst, daß ein Anderer dir thue, das thue auch du ihm nicht." Das ist gesprochen vom Gemüthe zum Gemüthe. Ferner: verdammt nicht, damit ihr nicht verdammt werdet." Du siehest den Splitter in deines Bruders Auge u. s. f. Die christliche Sittenlehre setzt da voraus das moralische Gefühl des Rechts und die Empfänglichkeit für's Sittliche. Dadurch, daß die biblische Lehre vom Herzen zum Herzen spricht, dadurch setzt sie jenes moralische Gefühl in Bewegung und nähert den Menschen jenem praktischen Zweck, daß er, was recht ist, vollzieht. Wäre blos gemüthlich würde das Erkennbare des Rechts u. s. f. doch nur ein Erkennbares bleiben, es kommt darauf an, daß, was erkannt werden kann in Recht und Pflicht, nachdem das Gefühl desselben rege geworden, auch zur wirklichen Erkenntniß komme. Dazu ist

2) mehr als Gemüth erforderlich, dazu gehört Verstand. Hat vom moralischen Gefühl aus der Lehrling, Jünger sich für Recht und Sitte zu interessiren angefangen und gelten ihm jetzt Recht und Gerechtigkeit mehr als er sich selbst gilt und die Welt, dann ist er auf dem Wege, der sittlich Beschließende und Handelnde zu werden. Er kann auf diesem Wege, wenn er es bei jenem Gefühle, bei dem Herzen bewenden läßt, ein Schwärmer, Phantast werden. Aus dem bloßen Gefühl und Gemüth muß er sich erheben zum Begriff des Rechten, wissen, verstehen muß er. Hier tritt die die Praxis bedingende Theorie ein. Die biblische Moral läßt es nicht daran genug sein, reine Gemüther zu bilden, sondern sie führt in die Erkenntniß ein und hat so neben jener gemüthlichen Form zugleich eine durch und durch verständige. Christus erzählt Parabeln, dadurch wird nicht blos das Gefühl angeregt, sondern das dem Gemüthe Erkennbare wird ein Verstandenes durch die Auslegung der Parabel.

3) Bei dem Zweck des Menschen in seiner Selbstsucht, Eigenliebe kommt es nur darauf an, daß er die Mittel kenne zur Erreichung jener Zwecke, um den Grund jener Mittel und

Zwecke kann er ganz unbekümmert bleiben, so wird er der Kluge sein. Aber bei jenem praktischen Zweck, dem die biblische Sittenlehre huldigt, für das ihm gemäße Handeln kommt es auf den Grund der Erkenntniß an, der sittlich Beschließende und handelnde Mensch muß wissen auf's allergewisseste, aus welchem Grunde — des Gewissens — er handelt. Die That ist frei, ein freier Willensentschluß wäre aber nicht frei, wenn er aus einem unbekannten Grunde handelte. Aber das ist die Macht der Vernunft, das Rechte aus seinem Grunde zu erkennen und in seinem ihm wesentlichen und nothwendigen Zusammenhange zu wissen. Mit Bezug auf den praktischen Zweck der biblischen Sittenlehre ist ihre Form die rein vernünftige; die innere Form also betrachtet sich in diesen drei Elementen. Bei Christo, wie er im Evangelium lehrt, ist diese dreifache Bestimmtheit ganz gleichmäßig. Christus lehrt in Gnomen, Parabeln, Gebeten Joh. 17, 1. u. f. f., bei den Jüngern ist es anders. Bei Johannes herrscht mehr das Gemüthliche vor, bei Jacobus mehr der Verstand; bei Paulus das Rationelle, Vernünftige.

Anmerkung. Sowohl in der äußern als innern Form ihres Inhalts ist die christliche Sittenlehre der Gegenstand der Wissenschaft von ihr. Das Hülfsmittel für diese Wissenschaft von Seiten der äußern Form jenes Inhaltes ist die biblische Philologie, und besonders die Auslegung der Bibel. Das Hülfsmittel andrerseits in Ansehung der innern Form ist die philosophische Anthropologie. Gemüth, Verstand, Vernunft, welch ist ihr Wesen? Diese Frage beantwortet die philosophische Anthropologie. Nun nimmt aber jene Philologie besonders als Kritik und Exegese mit gutem Recht einen sehr weiten Raum ein und so bleibt für die philosophische Anthropologie kaum ein Plätzchen.

§. 19.

Verhältniß der bibliſchen Sittenlehre zur bibliſchen Glaubenslehre.

Daſſelbe war

1) urſprünglich ein Verhältniß des Enthaltenſeins der Sittenlehre in der Glaubenslehre und jene war eben, weil enthalten in dieſer, von ihr noch gar nicht unterſchieden. Für uns iſt dies urſprüngliche Verhältniß noch, jedoch blos traditionell, nämlich in der Angabe der Bibel ſelbſt vorhanden; an ſich und mit Bezug auf das Bedürfniß der Menſchen, belehrt zu werden über die höchſten Angelegenheiten, war jenes Verhältniß auch ein nothwendiges. Chriſtus, wie ſeine Apoſtel, hebt lehrend an, nicht damit, daß er die Menſchen auf das Geſetz, auf ihre Pflicht, auf das Gewiſſen u. ſ. f. verweiſ't, moraliſirend beginnt ſeine Lehre nicht, ſondern damit, daß er den Menſchen über ihn ſelbſt hinausweiſ't auf den hin, der, wie der Grund des Lebens, ſo auch der Urheber des Geſetzes iſt. Seine Lehre hebt alſo mit dem Glauben an Gott an und in ihr iſt enthalten die Lehre von der Liebe. Dem Bedürfniß des Menſchen gemäß — denn kein dringenderes Bedürfniß kann er haben als das, von ſich hinwegzukommen, — beginnt er mit dem Glauben. Die bibliſche Lehre aus dem Munde Johannes des Täufers und ſogleich auch aus dem Munde Chriſti ſelbſt Matth. 3, 2.; 4, 17. beginnt mit *μετανοεῖτε, ἤγγικε γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.* Der Grund dieſer Aufforderung iſt kein durch Moraliſiren herbeigeführter, ſondern ein Glaubensgrund, zugleich mit großer Energie gemüthlich Matth. 11, 28—30. „kommt her zu mir" u. ſ. f. Dort chriſtlicher Glaube, — umfaſſend die chriſtliche Liebe, — dies Joch iſt das Joch der Liebe, des Geſetzes, der Pflicht, dies Joch iſt leicht, ſanft cf. Paulus Rede Act. 17. In dieſem Verhältniß iſt nun auch nach dem Tode der Apoſtel die chriſtliche Sitten- und Glaubenslehre geblieben,

auch bei den Apologeten, Athenagoras; eben ſo Origenes z. B. *περὶ ἀρχῶν*. Ferner auch Auguſtinus nicht moraliſirend; und ſo ſind auch die erſten Verſuche die der bibliſchen Glaubenslehre, nicht der Moral, — bei Isidorus Hispalensis libri IV. sententiarum. Im 8. Jahrhundert kommt die erſte chriſtliche Dogmatik von Johannes Damascenus: *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς πίστεως*; die Sittenlehre iſt nicht unbeachtet geblieben, ſondern iſt mit darin enthalten. So auch durch die ganze Periode der ſcholaſtiſchen Theologie hindurch vom 11. bis 13. Jahrhundert. So bei Petrus Lombardus, ſo bei Anſelmus, ſo bei dem gemüthvollen, herzergreifenden, herrlichſten Scholaſtiker Bonaventura u. ſ. f. Das urſprüngliche Verhältniß hält ſich 1500 Jahre hindurch bis zum Anfang der Reformation. Nun aber

welches andere und wie iſt jenes dies andere geworden?

2) Antwort: Die in der bibliſchen Glaubenslehre urſprünglich enthaltene bibliſche Sittenlehre iſt zugleich die durch die Glaubenslehre begründete. Jenes erſte und urſprüngliche Verhältniß war das der enthaltenen zur enthaltenden. Aber die enthaltende iſt urſprünglich ſchon nicht blos dieſe, ſondern zugleich begründende, und die darin enthaltene alſo die durch ſie begründete. Vergleichungsweiſe wie der Keim die Pflanze ihrer Möglichkeit nach enthält, er iſt das Princip, kraft deſſen die mögliche Pflanze eine wirkliche wird, nicht nur die Grundlage, ſondern auch der Grund. Dies Verhältniß, freilich ſubtil, überſah man, und dies führte zu Unrichtigkeiten und Streitigkeiten zwiſchen Myſtikern und Rationaliſten. Es hebt ſich nun zu Anfang des 16. Jahrhunderts das in jenem erſten urſprünglichen Verhältniß mitbegriffene Verhältniß der Sittenlehre als der begründeten zur Glaubenslehre als begründenden heraus und iſt alſo, ſo herausgehoben, von jenem erſten Verhältniß unterſchieden, ein anderes. Ausgeſprochen kann dies werden auf folgende Weiſe: die Wahrheit jeder Sittenlehre in der Bibel hat ihren Grund im Glauben und in einer Glau-

benslehre. Er und ſie ſind das Begründende der moraliſchen Wahrheit — das Verhältniß iſt das der Glaubenswahrheit als des Grundes. Absque fide nulla caritas. Du magſt Dich noch lieben, wenn du den Glauben aufgiebſt, aber wahre Liebe haſt du nicht. Dasjenige nun, wodurch im Anfang des 16. Jahrhunderts die Luther'ſche Reformation in Deutſchland veranlaßt wurde, war es auch, was die Veranlaſſung gab dazu, daß das Verhältniß der Sitten- zur Glaubenslehre für ein Verhältniß jener als der begründeten zu dieſer als der begründenden anerkannt ward. Wie dieſe Veranlaſſung entſtand, ſieht man folgendem zu erkennen. Als Luther, durch den Ablaß indignirt, über Sünde und deren Schuld nachdachte, hob ſich ſchon in ſeinem Weſen das moraliſche Element heraus. Luther trennte nicht, obwohl er den Schatz der guten Werke verwarf, Geſetz und Pflicht vom Glauben, den er vielmehr feſthielt als Princip wahrhafter Reue. In dieſem Verhältniß aber blieben beide, Dogmatik und Moral, bei allen Unterſuchungen derſelben durch's 16. Jahrhundert hindurch von einander unzertrennlich, ſo daß in der die Sittenlehre begründenden Glaubenslehre jene zugleich enthalten blieb. Dies zeigt ſich an den erſten Verſuchen, noch im 16. Jahrhundert, einer Wiſſenſchaft ſowohl von den Dogmen, wie von Geſetz und Pflichten: der eine von Melanchthon in ſeinen locis theologicis, der erſten Dogmatik nach der Reformation (die Dogmen exegetiſch gelehrt, logiſch präcis abgehandelt und die Sittenlehre auch; ein trefflicher Abſchnitt iſt eben der vom Sündenfall, Sünde und Reue); der andere Verſuch iſt der von Calvin gemachte in ſeiner institutio religionis Christianae. Erſt zu Ende des 16. Jahrhunderts werden wiſſenſchaftlich beide Lehren von einander geſondert und jede für ſich als ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft behandelt, wie oben in der Einleitung geſagt iſt. Dies Verhältniß hat ſich nun auch erhalten durch das 17. Jahrhundert hindurch und durch das 18. bis in die zweite Hälfte des letztern; angefochten

wurde in der erſten Hälfte beſonders die chriſtlich bibliſche Dogmatik und das Dogmatiſche überhaupt unter den Engländern von den ſogenannten ſtarken Geiſtern, unter den Franzoſen von den Freigeiſtern, unter den Deutſchen von einigen Wenigen, von den Naturaliſten bis auf Bahrdt und Steinbart. Allein in der Kirche und in der theologiſchen Wiſſenſchaft blieb doch das von Luther an ſich ſtatuirte Verhältniß fortan beſtehen.

3) Erſt in den achtziger Jahren gab's eine Bewegung, durch die jenes Verhältniß ſelbſt in der theologiſchen Welt ſich aufhob. Aber das Verhältniß wurde nicht nur ein anderes, ſondern ſelbſt das umgekehrte des urſprünglichen, wie bei einer Revolution, wo umgekehrt, nicht umgebildet, reformirt wird. Die moraliſche Wahrheit war die enthaltende und begründende, die Glaubenswahrheit aber für die enthaltene und begründete gehalten, oder hieß es früher Dogmatik und Moral, ſo hieß es jetzt Moral und Dogmatik. Die Veranlaſſung zu dieſer Umkehrung, in der das Verhältniß nicht blos ein anderes als das urſprüngliche, ſondern auch ein dieſem entgegengeſetztes war, gab Kant durch ſeine Philoſophie und deren allmälige einwirkende Macht auf die Theologie ſeiner Zeit. Die Reſultate nemlich der kritiſch philoſophiſchen Unterſuchungen waren folgende:

a) Der Menſch vermag kraft ſeiner Vernunft zu erkennen und zu wiſſen die Welt, deren Natur im Einzelnen und Ganzen, die Geſetze, denen die Weltkräfte unterworfen ſind. Ebenſo vermag er ſich ſelbſt und ſeine Natur, die Geſetze dieſer Natur (die logiſchen Geſetze) zu erkennen und zu begreifen. Aber die Gegenſtände dieſer Erkenntniſſe insgeſammt mit Einſchluß der Geſetze ſelbſt ſind doch nur Erſcheinungen; denn das Wiſſen von ihnen iſt bedingt durch den Sinn und durch die ganz ſinnliche Beſchaffenheit des Wiſſenden, durch Raum, Zeit, Sehen u. ſ. f. Das Weſen der Welt, den Grund ihrer ſelbſt, das Weſen der menſchlichen Seele, das Princip der Geſetze für den Geiſt jenſeits allem Sinnlichen, das Weſen an ſich,

vermag der Menſch nicht zu wiſſen. Seine Erkenntniſſe in Anſehung der Welt und ſeiner ſelbſt ſind theils Erfahrungen, theils Erkenntniſſe von den Bedingungen der Erfahrungen (transcendentale). Mit dieſem Reſultat der Kritik der reinen Vernunft war der Kosmologie und Pſychologie der alten Metaphyſik im Ende gemacht. Sodann war

b) das weitere Reſultat der kritiſch-philoſophiſchen Forſchungen dies: von Gott, ſeinem Weſen, von dem Verhältniß des Menſchen zu Gott kann der Menſch nichts erkennen. Denn der Gegenſtand, welchen der mit dem Wort Gott bezeichnete Gedanke hat, iſt an ſich ſchon und muß gedacht werden als dem Sinne, der Erfahrung, der Bedingung der Erfahrung ganz unzugänglich; von ihm iſt keine Erfahrung, keine transcendentale Erkenntniß möglich. Mit dieſem Reſultat war der natürlichen Theologie der alten Metaphyſik ebenfalls der Stab gebrochen. Aber indem die kritiſche Forſchung

c) darauf ging, nicht blos, was der Menſch wiſſen könne, ſondern darauf vielmehr, was er thun und laſſen ſolle, indem ſie alſo von jenem Theoretiſchen ſich auf's Praktiſche wandte, war das Reſultat folgendes: kraft ſeiner Vernunft vermag der Menſch das Geſetz für ſeinen Willen und die durch das Geſetz beſtimmte Pflicht und das durch die Pflicht ihm zukommende Recht zu begreifen und zu wiſſen. In dieſem Gebiete des Praktiſchen reicht die Macht ſeiner Vernunft ſo weit, daß er auch den Grund und Urſprung des Geſetzes in ihr, der Vernunft ſelbſt, oder das Geſetz als das von der Vernunft ſelbſt gegebene, alſo die Autonomie der Vernunft zu erkennen vermag. Dies das Höchſte.

Am Geſetz aber für den Willen, an ihm als dem kategoriſchen Imperativ und dann an jeder Pflicht und jedem Rechte, abgeſehen davon, worauf die Pflicht geht, hat die Erkenntniß einen Gegenſtand, der keine Erſcheinung iſt, ſondern das Weſen ſelbſt, das Weſen an ſich. Mit dem Wiſſen vom Sitten-

gesetz und Pflicht und Recht, noch mehr aber mit dem Anerkennen und Befolgen des Gesetzes ist der Mensch über die Erscheinungswelt erhaben in der moralischen Weltordnung. Die Praxis daher ist erhaben über die Theorie, über die Gelehrsamkeit und bloße Wissenschaft als solche. In dem Resultate der kritischen Philosophie war es schon gegeben, daß die praktische Vernunft den Primat habe über die theoretische, also das moralische Element mit der praktischen Vernunft den Primat vor allem. Diese Moral, die kritische aus dem Princip der praktischen Vernunft bleibt jedoch nicht ohne Religion, das sittliche Sollen und Thun nicht ohne das Glauben. Vielmehr wird mittelst kritisch-praktischer Forschung in der Vernunft selbst die Nothwendigkeit erkannt und begründet eines Glaubens an Gott, der jene moralische Weltordnung erhalte und durch seine Vorsehung vollende. Eine Sittenlehre daher, vermittelt durch die Vernunftkritik, ist die enthaltende und begründende einer Religions- oder Glaubenslehre, vermittelt durch eben diese Kritik, und enthalten und begründet in ihr. So mithin trat consequent die Moral zur Dogmatik in das Verhältniß des Grundes zu dem durch sie Begründeten. Reinhard, der noch in der alten Leibnitzisch-Wolfischen Schule gebildet war, bearbeitete um dieselbe Zeit seine theologische Moral, blieb aber dem früheren Verhältniß seit Luther und seiner Schule getreu, und ließ die kritische Philosophie nicht an sich kommen, so sehr er von ihr Notiz nahm und so ist dann seine Moral noch in jenem früheren Verhältniß der biblischen Sittenlehre zur Glaubenslehre behandelt. Die erste Ausgabe in zwei Bänden erschien 1788. Die dritte ist zu noch mehreren Bänden angewachsen 1797. Dagegen ein Compendium der Moral von Ammon, mehre Compendien Stäudlin's, besonders aber die ausführliche in mehren Bänden gegebene Moral des Christian Schmid in Jena ganz schon in den Resultaten der kritischen Philosophie gehalten sind. Indeß sind doch die Theologen, die

der kritiſchen Philoſophie ſich wenigſtens im Praktiſchen ergaben, ihr nicht treu geblieben und haben ſie die Conſequenz nicht behalten von Kant — ſondern es hat ſich zu dem kritiſch-philoſophiſchen das bibliſch-philologiſche, kritiſch-exegetiſche und überhaupt das ſonſtige gelehrte hinzugethan, und ſo iſt jenes reine Verhältniß der Unterordnung des Dogmatiſchen unter das Ethiſche ein ſynkretiſtiſches geworden.

4) Es kommt darauf an, daß der Grund zuerſt der Wahrheit des Glaubens erkannt werde, wobei der ihn zu erkennen ſtrebt, von allen Subjectivitäten, wären's auch die reinſten und herrlichſten, zu abſtrahiren hat, ſogar von jener praktiſchen Vernunft, denn ſie iſt nicht die ewige göttliche Vernunft. Iſt in der Wahrheit ſelbſt die Wahrheit des Dogma's begriffen und gewußt, ſo hat die Wiſſenſchaft vom Dogma — die Dogmatik — ein unzerſtörbares feſtes Princip an dieſer Erkenntniß, und ſtellt ſich die Dogmatik, wie ſie urſprünglich ſtand, jetzt durch die Erkenntniß in das Verhältniß, worin ſie die Moral enthält; die Glaubenslehre iſt die Baſis der Pyramide, der Gipfel die Moral, dahin gehen alle Punkte von der Baſis. Wenn endlich, wie die neuere blind gegen den Rationalismus eifernde Myſtik thut, die Wahrheit des Dogma's ſtatt in ihr ſelbſt, in einem Worte, einem Spruche der Bibel geſucht wird, dann freilich fehlt der Dogmatik der unerſchütterliche Grund. Bibliolatrie iſt unzureichend. — Die Worte Supranaturalismus und Rationalismus werden endlich auch einmal verklungen ſein.

Zweiter Theil.

Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Welt.

§. 20.

Aufgabe.

Es iſt die Bibel ſelbſt, die, indem ſie zu ihrem Inhalt eine Sittenlehre hat, den, der eine Wiſſenſchaft von dieſer Lehre unternimmt, auf den Standpunkt der Welt oder Menſchheit erhebt. Daß ſie es ſelbſt ſei, alſo der Standpunkt nicht beliebig genommen werde, erhellt aus folgendem: die ſittlichen Wahrheiten, die die Bibel als chriſtliche enthält, waren anfangs alle das Eigenthum deſſen, von dem ſie den Namen haben — ein einſame Sache, die ſeinige. Wie er auch immerhin zur Erkenntniß dieſer Wahrheiten gekommen ſein mochte, als ſeine Sache, als ſein urſprüngliches Eigenthum waren ſie die von ihm entdeckten Wahrheiten. Nun ſind andere Wahrheiten z. E. mathematiſche, hiſtoriſche wohl ſo beſchaffen, daß ſie das Eigenthum deſſen, der ſie zuerſt entdeckt hat, und derer, denen er mitzutheilen ihm beliebt, bleiben können, ohne daß hierbei ſie ſelbſt als Wahrheiten im Geringſten leiden. Sie bleiben Wahrheiten. Wenn der ſolche Wahrheiten Beſitzende ſie mittheilt, kann er das unter Bedingungen thun. Aber das Weſen der ſittlichen

Wahrheit ist, indem sie das Eigenthum eines Menschen ist, nicht Eigenthum zu bleiben, sondern Gemeingut für Alle zu werden, denn der Charakter der sittlichen Wahrheit ist, nicht nur unbedingt nothwendig, sondern auch absolut allgemein zu sein. Durch dies ihr Wesen gehört jede moralische Wahrheit der Menschheit, der Welt an, und der, welcher solche Wahrheit zuerst erkannt hätte, würde ihr Abbruch thun, wenn er sie für sich behielte oder für eine Secte. Doppelt wird dies Wesen verkannt, wenn die sittliche Wahrheit gehindert wird, ein Gemeingut der Menschheit zu sein, a. indem etwa irgend eine Secte die Meinung hegt und ein Volk, bei ihm allein sei sittliche und religiöse Wahrheit anzutreffen, oder b. indem die sittliche Wahrheit der Gegenstand einer Wissenschaft von ihr wird, diese Wissenschaft das Eigenthum ihres Urhebers und seiner Anhänger bleiben sollte. Christus lehrt unter den Juden in der Welt, und durch ihn wird oder soll die Menschheit belehrt werden. Das sittliche Bewußtsein in seiner Reinheit und Vollkommenheit ganz das seinige soll nicht sein und seiner Jünger Eigenthum bleiben, sondern es soll das sittliche Bewußtsein der Welt werden. Besonders bei seinen Jüngern geht das Streben dahin, daß alle gesinnt und belehrt werden, wie Jesus gesinnt war und lehrte.

In Ansehung der Heiligkeit des Willens ist ihre Absicht, daß, wie Christus vollkommen, gerecht und gütig war, jeder gerade so werde, wie er; daß seine Lehre, vorerst sein Eigenthum, Gemeingut der Welt werden solle, erklärt er selber Matth. 28. u. s. f. Die Mittheilung der sittlichen Wahrheit der Bibel neuen und alten Testamentes an die Menschheit ist als Lehre blos Mittel, denn so wird die Wahrheit von Volk zu Volk, von Mensch zu Mensch an und in der Welt gebracht. Die Welt wird belehrt, theilnehmend an der Wahrheit, die mitgetheilt wird.

Erſte Aufgabe.

Wozu wird die Welt belehrt? Welchen Zweck hat die chriſtliche Sittenlehre in der Welt und für die Welt?

Der erſte Abſchnitt des zweiten Theils beſchäftigt ſich mit der Löſung dieſer geſtellten Aufgabe.

Bei einem Zweck irgend eines Inſtitutes kann zweifelhaft bleiben, ob er erreicht werde und gar worden ſei oder nicht. Es kann aber auch ausgemittelt werden, daß er nicht erreicht worden und ſelbſt, daß er ſchwerlich zu erreichen ſtehe. Solcher Zweck, bei dem die Erreichung dubiös iſt, vermag auch der Gegenſtand der Neugierde zu werden, aber nicht der Wiſſenſchaft. So z. E. abgeſehen davon, ob der Zweck moraliſch oder nicht — die Errichtung eines Univerſalreichs unter Einem Fürſten — ſo wollten die Römer, Alexander, Napoleon ein Univerſalreich errichten, dies war der Zweck, den ſie realiſiren wollten, er iſt aber dubiös, dies iſt wohl ein Gegenſtand der Neugierde. Aber wenn es bei aller Moralität des Zwecks zweifelhaft bleibt, ob er erreicht werden könne, ſo iſt er darum noch nicht Gegenſtand einer Wiſſenſchaft. So der Gedanke, die Welt, die Völker in ein ſolches Verhältniß zu einander zu bringen, wo der Krieg keinen Entſtehungsgrund und Nahrungsſtoff fände — dieſen Gedanken hatte Henri IV., aber ſein Zweck blieb unerfüllt. Was dieſer philoſophiſche König verſuchte, hat auch ein königlicher Philoſoph uns proponirt — Kant in ſeinem ewigen Frieden — er will eine allgemeine Conſtitution der Völker, die allem Kriege vorbeuge. Aber Kant iſt ſich dabei gar wohl bewußt, daß dieſer Zweck nur ein gedachter ſei und wohl bleiben werde. Jener philoſophiſche König hatte dies Bewußtſein nicht. Kant ſagt in ſeiner Vorrede: „es iſt ja ſonſt jedem erlaubt, ſeine 9 Kegel zu werfen — ſo wird mir's auch erlaubt ſein, 10 Kegel zu werfen.“ Selbſt dieſe reizende Idee eines

vigen Friedens hat kein wissenschaftliches Interesse und kein Staatsrecht hat ein Capitel vom ewigen Frieden. Hier ist nun

2) die Aufgabe für die Wissenschaft der christlichen Ethik, ob ihr Zweck erreicht sei oder nicht in und für die Welt. Ist oder wird er erreicht, so ist dies ein Gegenstand der Wissenschaft; dies der 2. Abschnitt.

Endlich die 3. Aufgabe: Wie war die Welt beschaffen, als die christliche Lehre durch ihren Urheber an sie gebracht wurde für jenen Zweck, und wie ist die Welt beschaffen, seit die christliche Lehre darin waltet. Dies der 3. Abschnitt.

Erster Abschnitt.

Zweck der christlichen Sittenlehre.

cf. Reinhard's Versuch über den Plan, den der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf. Hierin wird das hieher Gehörende, wo nicht ausgeführt, doch berührt werden.

§. 21.

Eintheilung.

Es ist zu unterscheiden

a) der Zweck der Erscheinung Jesu auf Erden. Von ihm lehrt die Bibel, daß er, der *υἱὸς θεοῦ μονογενής*, Mensch geworden, daher kann Obiges auch so ausgedrückt werden: Zweck, den die Menschwerdung des eingebornen Sohnes Gottes hat, und dieser Zweck wird ausgesprochen an mehren Stellen, wie Joh. 3, 16.; Act. 4, 10.

b) Eben der Zweck, den Christus der Mensch, wie er auf

Erden lebte und wirkte, mit seiner Wirksamkeit gehabt hat, besonders indem diese lehrende Wirksamkeit, sein Thun das Lehren war. Moralische Wahrheiten sind es, die Christus lehrt neben andern, von denen wir hier absehen müssen, und die Frage ist die vom Zweck der christlichen Sittenlehre. Nun kann einer bei einer Anstalt, die er macht, selbst erklären, was er bezweckt, aber der Wahrhaftigkeit des Erklärenden müßte der darnach Fragende sicher sein, so wie überhaupt auch der, der jenen Zweck hat, sich täuschen kann. Auf jeden Fall würde die Anerkennung des Zwecks, wenn seine Erklärung zu Grunde liegt, lediglich auf der Autorität des Erklärenden ruhen. Aber solche Anerkennung kann nicht in die Wissenschaft eingehen, die frei sein soll von jeder Autorität. Dies räumen auch selbst die gelehrten Theologen ein, indem sie streiten, ob er die alttestamentliche Moral damit reinigen wollte, oder den Pharisäern blos entgegenwirken, oder ob er unter seinen Zeitgenossen eine rein moralische Gesellschaft beabsichtigte, wie die der Essener, — ob er eine Verbesserung der mosaischen Staatsverfassung und Wiederherstellung der jüdischen Freiheit wollte, oder ob er über die Gränzen Palästina's hinaus dachte. Hätte Jesus diesen Zweck angegeben, so wäre kein Streit. Ueberhaupt aber kommt es nicht darauf an, was einer für einen Zweck habe, zu wissen, sondern darauf zu wissen, was er thue. Diese That Jesu, wie weit sie hieher gehört, ist seine Lehre und dieses Lehren ist nicht nur des Lehrens willen, sondern hat einen Zweck, unsere Frage ist die nach dem Zwecke des Lehrens. Dabei ist nun zu reflectiren

1) auf den Inhalt der Lehre; aus dem, wie sie ihn hat, muß sich zeigen, was mit ihr bezweckt wird, so ist sie Christi That (§. 22.).

2) Aber dieser Inhalt, weil Inhalt einer Lehre, hat eine Form, es ist eine bestimmte Art und Weise, in der jener Inhalt mitgetheilt wird, die Lehrform (§. 23.). Endlich

3) Wenn die Lehre nicht eben Sittenlehre iſt, wenn ſie einen anderen als einen moraliſchen — einen mathematiſchen, philologiſchen, phyſikaliſchen Inhalt hat, ſo kommt wenig auf den Charakter des Lehrers an, vorausgeſetzt nur, daß er des Inhalts mächtig iſt und daß er eine tüchtige Lehrform hat, aber nicht, wenn der Inhalt der Lehre ein rein ſittlicher iſt, Pflicht, Recht, Tugend — dann kommt der Charakter des Lehrenden in Betracht. Beim Zweck der chriſtlichen Sittenlehre muß alſo die Frage ſein nach dem Charakter des Menſchen, deſſen Lehre ſie war.

§. 22.

Zweck der bibliſchen Sittenlehre nach ihrem Inhalt.

Sie iſt ſchriftlich von den Apoſteln im neuen Teſtament gegeben und im alten Teſtament durch Moſen und die Propheten. So iſt von ihr oben §. 16. und 17. gehandelt. Die hier anzuſtellende Unterſuchung geht alſo auf die dort geführte Unterſuchung zurück. Nach ihrem Inhalte richtet ſie ſich

1) an den natürlichen Menſchen in ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt; er wird in der Bibel ſelbſt bekanntlich ἄνθρωπος σαρκικός, auch ψυχικός und ὁ τὰ σαρκικὰ φρονῶν, auch ἄνθρωπος παλαιός genannt. In jenem Verhältniß zu ſich will und thut er

a) das, was ihm angenehm und nützlich, und unterläßt es, was ihm unangenehm und ſchädlich iſt, kurz, was ihm gelüſtet; aber ſein Wille, frei wie er iſt, ſteht gleichwohl unter dem Geſetz und hat hiemit die Nothwendigkeit, das Weſen des Geſetzes zu ſeiner Vorausſetzung. Vorderſamſt mag nun dem Menſchen ſelbſt in jenem Verhältniß zu ihm das Geſetz unbekannt, er alſo der das Geſetz nicht Wiſſende ſein, gleichviel, ob er das Nichtwiſſen ſelbſt verſchuldet oder nicht. Widerſtreitet das, was er will und thut, weil es ihm gelüſtet, dem Geſetz, nun ſo iſt hiemit das Geſetz verletzt, der Menſch hat ſich ver-

gangen, aber aus Ignoranz. Seine Vergehungen ſind die ſo-genannten peccata ignorantiae. Was ihm zur Laſt fällt, iſt nicht das Vergehn ſondern die Ignoranz, das nicht Kunde Nehmen vom Geſetz. Daher die Fürbitte: „Vater vergieb ihnen, denn ſie wiſſen nicht, was ſie thun.“ Hat der natürliche Menſch in jenem Verhältniß

b) Kunde vom Geſetz, wodurch daſſelbe auch immer zu zu ſeiner Kenntniß gekommen ſein mag, ſo will und thut er als der Natürliche im Verhältniß zu ſich dennoch entweder das, was er nicht ſoll, oder will und thut er nicht das, was er ſoll. Beides aus dem Grunde des Gelüſtens, aus dem des Angenehmen und Unangenehmen, des Nützlichen und Schädlichen. Das Geſetz iſt auf der einen Seite Gebot, auf der andern Verbot.

c) Die Macht des Geſetzes und ſeine Majeſtät kann und wird wohl dem natürlichen Menſchen drückend ſein, wenn er irgend eine Kunde vom Geſetz hat. Bleibt er nichts deſto weniger in ſeiner Natürlichkeit, ſo wird er ſich, wie er kann, des Geſetzes und ſeiner Macht zu erwehren ſtreben. In ſeinem Verhältniß zu ihm ſelbſt verſucht er es daher, ſich ſelbſt ein Geſetz zu machen für ſein Wollen und Thun und dies ſelbſtgemachte Geſetz an die Stelle jenes andern drückenden zu bringen. Das ſelbſtgemachte Geſetz in dieſer natürlichen Autonomie wird nun vom Menſchen, indem er dabei auf ſeine Natur ſelbſt reflectirt, wohl Naturgeſetz genannt, aber es iſt das Geſetz ſeiner Natur, ſeiner Natürlichkeit, dem er ganz gemäß lebt; er iſt mäßig, arbeitſam, keuſch und züchtig, denn dies iſt ja nützlich. Oder jenes Geſetz für ſeinen Willen, das er von ſich abzuwenden ſucht, weil es ihn drückt, hat auf ihn, der es kennt, wenigſtens die Einwirkung gehabt, daß ein Nachgefühl des Geſetzes bleibt; aus dieſem Nachgefühl macht er ſich jetzt ein Geſetz, das er nennt: das Geſetz ſeines Herzens, ſeines Gewiſſens. Aber dies individuelle, ganz ſubjective Gewiſſen iſt hier nun an der Stelle des ewigen Geſetzes, das beſeitigt iſt. Der Menſch aber bleibt

doch in jener Natürlichkeit befangen in ſolchem ſubjectiven Geſetz, in dem er nur im Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt. Ihrem Inhalte nach bezweckt nun die bibliſche Lehre, indem ſie ſich vorerſt an den natürlichen Menſchen gerichtet hat, dann gegen ihn, zu veranlaſſen, daß er aus dieſem Verkehr lediglich mit ſich ſelbſt, aus dieſer eigenen Geſetzmacherei herausgehe und aus ſeinen Gelüſten ſelbſt zur Anerkenntniß und Erkenntniß des ewigen Geſetzes komme. Als der Natürliche in jenem Verkehr mit ſich, wo er nur der Gelüſtende iſt, iſt er der Verkehrte, er hat das Oberſte zu unterſt gekehrt, das Geſetz unter ſich gebracht, mit Füßen getreten, ſich zu oben geſetzt, das Geſetz unten. Wie die bibliſche Glaubenslehre, ſo bezweckt auch die bibliſche Sittenlehre das, daß der Menſch ſeiner Natürlichkeit im Verhältniß zu ihm ſelbſt entſage, da in ihr jene Verkehrtheit Statt hat und Statt haben muß. Dabei iſt ganz gleichgültig, welches Individuum, welcher Einzelne der natürliche Menſch ſei, ob ein Jude, Grieche, Römer, ob ein Menſch in ſeiner Jugend, ſeinem Alter, ob gelehrt oder ungelehrt — genug, er iſt ein Mitglied der Menſchheit, an die ſich die chriſtliche Sittenlehre richtet. Es gilt ihr alſo nicht darum, wie etwa der moſaiſchen, aus dem natürlichen Menſchen einen tüchtigen Iſraeliten zu erziehen, — dieſe particulären Beſtimmungen ſind ganz unweſentlich, — ſondern daß der natürliche Menſch zu einem wirklichen Menſchen geboren werde. Nach ihrem Inhalte iſt die bibliſche Sittenlehre

2) gerichtet eben noch an den natürlichen Menſchen in ſeinem Verhältniß zu andern, gleichviel ob ſie beſchaffen ſind, wie oder nicht. Keiner aber kann in dem Verhältniß zu einem andern oder mehren Andern ſein, ohne daß er zugleich im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſtehe. Jenes hier unter 2. zu betrachtende Verhältniß hat alſo das unter 1. betrachtete zu ſeiner Vorausſetzung. Sich zu ſich ſelbſt verhaltend iſt aber jeder natürliche Menſch

a) von jedem eben ſolchen oder jedem andern in ſeinem Verhältniß zu dieſem verſchieden. Viele mithin, von denen jeder im Verhältniß zu ſich ſelbſt ſteht und die zugleich im Verhältniß zu einander ſtehen, ſind in dieſem Verhältniß mit einander vereinigt, und dieſe Vereinigung hat entweder

α) ihren Grund unmittelbar in Abkunft und Abſtammung der Einen von den Andern oder

β) mittelbar in der Art und Weiſe, wie die Familie ſelbſt ſich durch einander mittelſt der Ehe ſo verknüpft, wo die Vereinigung alſo Stamm iſt; oder vermittelter Weiſe iſt

γ) jener Grund der der verſchiedenen Stämme mittelſt der verſchiedenen Familien zu einem Ganzen, zu einem Volk, einer Nation.

Das Verhältniß jedes Einzelnen in ſeiner Natürlichkeit zu dem andern iſt alſo entweder ein Familien-, Stamm- oder Nationalverhältniß. In ſeiner Natürlichkeit nun will und thut jeder, ſich ſo dreifach zu Andern verhaltend, das, was ihm angenehm und nützlich, unterläßt er, was ihm unangenehm und ſchädlich iſt, wie in dem Verhältniß unter 1. auch, aber hier mit der nähern Beſtimmung, daß jeder ſeinem Nutzen, dem ihm Angenehmen das dem Andern Nützliche beigeſellt. Je verſtändiger, klüger in dieſem Verhältniß der natürliche Menſch wird, um ſo beſtimmter erkennt er an, daß der Eigennutz durch die Gemeinnützigkeit und dieſe durch den Eigennutz befördert werde. In ſeinem Eigennutz alſo will er und thut er, wenn er dieſe Anerkenntniß hat, zuerſt das, was gemeinnützig iſt. Auf das nun bedacht, was Andern und drum ihm ſelbſt nützlich iſt, verhält jeder ſich als ein Verſtändiger und Kluger. In dieſer ſeiner Klugheit erkennt und muß er wohl anerkennen, daß er bei allem, was er für ſeinen Vortheil unternimmt und zum Nutzen Anderer, Verbindlichkeiten hat oder erhält, und daß mit dieſen Verbindlichkeiten, die er hat, Rechte der Andern an ihn verknüpft ſind, die ſie haben oder erhalten. Er kann in dem Ver-

eine kein Geſchäft zu ſeinem und ihrem Vortheil unternehmen, ohne daß er zugleich irgendwie ſich verpflichte oder verpflichtet werde und ohne daß in der Erfüllung ſeiner Pflicht ihm ein Recht an die Andern, wie dieſer an ihn entſtehe. Da heißt es dann wohl wie im römiſchen Recht: do ut des, ſo z. E. im Handel: Jeder thätig hier für den Andern zu ſeinem eignen Nutzen. Der natürliche Menſch nun nimmt das ihm Nützliche und Gemeinnützige für den Zweck ſeines Willens, die Pflicht aber und das Recht für Mittel zu dieſem Zweck und das iſt das verkehrte. Sowohl das jedem Einzelnen Nützliche, wie auch das Gemeinnützige iſt ein Vergängliches, temporell und und temporär, und dies nicht nur in Anſehung des Einzelnen, der mit Allem, was ihm angenehm war, und was er für ſich Nützliches hervorgebracht hat, ſtirbt, ſondern auch in Anſehung jeder Familie, jedes Standes, jedes Volkes. Wie wohlhabend und ſelbſtſtändig die Familie, wie geehrt der Stand, wie reich, unabhängig das Volk ſei — auch die Familien vergehen, die Stände, die Völker finden ihren Untergang. Sic transit gloria mundi! Hingegen Pflicht und Recht ſind wie das Geſetz, aus dem ſie ſtammen, das Unvergängliche, an und für ſich Beſtehende, das Ewige. Jene Verkehrtheit iſt alſo die, daß das Ewige und Unvergängliche in den Dienſt des Zeitlichen nicht nur geſtellt wird, ſondern die Meinung auch die iſt, Pflicht und Recht haben nur einen Werth und Gewicht des Nutzens wegen, der durch ſie bedingt ſei. Könnte der natürliche Menſch den eigenen und gemeinſamen Nutzen befördern und erreichen, ohne dazu der Verbindlichkeit und Pflicht zu bedürfen, ſo würde er ſich dieſer gern begeben. An ihn ſich richtend iſt daher die chriſtliche Sittenlehre zugleich gegen ihn gerichtet, ſie faßt ihn aber nicht hart, rauh, ſondern giebt ihm Veranlaſſung, nachzudenken über das wahre Verhältniß des Rechts und der Pflicht und dieſes Verhältniß anzuerkennen. Trachtet zuerſt nach dem Reich Gottes und ſeiner Gerechtigkeit — das übrige wird euch von

selbst zufallen. Diesen Inhalt der christlichen Lehre hatte auch wohl die philosophische Sittenlehre der Griechen und Römer, cf. Cic. de offic. auch sie erkannten an, die Pflicht sei nicht des Nutzens wegen da. Der Unterschied des christlichen Lehrinhalts von dem jeder andern Sittenlehre besteht nur theils darin, daß jener Inhalt direct auf den alleinigen Gott in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit bezogen wird und daß die Lehre dieses Inhaltes nicht eine Lehre für die Gebildeten, für die Menschen besondern Standes, sondern für Jedermann in jedem Volke. Es bleibt aber

b. das besagte Verhältniß nicht lediglich ein Verhältniß des Unterschieds der natürlichen Menschen zu einander, sondern es wird und ist geworden ein Verhältniß der Entgegensetzung gegen einander und in ihm steht es mit der Verkehrtheit derselben schlimmer noch, als in dem so eben unter a. betrachteten. Der Eine dem Andern gegenüber und in irgend einem Verkehr mit ihm stehend oder in denselben tretend, sucht nicht blos seinen Vortheil und Nutzen in dem, was dieser für ihn thut, sondern er sucht auch wohl diesen Vortheil auf Kosten des Andern; und das überall, wo sich ihm die Gelegenheit dazu bietet, und wo er es ohne Gefahr für sich vermag. Dies Streben der Menschen nur zum Nachtheil des Andern hat seinen Grund in der reflectirten Selbstsucht eines Jeden. Der natürliche Mensch in der Opposition gegen den natürlichen ist in höherm Grade Egoist als in dem bloßen Verhältniß zu dem andern und als in der bloßen Differenz von ihm. Dieser Egoismus stellt sich in jedem Ich früh genug ein und bethätigt sich dann zunächst in der Familie, der jeder angehört, durch Neid, Eifersucht u. s. f., wo kaum die Blutsverwandtschaft und die natürliche Liebe diesem feindseligen Wesen Einhalt thun kann; es bethätigt sich ferner dieser Egoismus im Verhältniß der Familien gegen einander, wo die eine Familie für die andern Vortheile sucht (Nepotismus). Dies geht über auf die ver-

hiedenen Stände, jeder Stand hat, wie man zu ſagen pflegt, inen ihm eigenthümlichen Geiſt — esprit de corps — Zunft-iſt — der Geiſt des gelehrten Standes, des Adelſtandes, über-l, wo Secten entſtehen und Factionen, iſt dies Verhältniß r Menſchen zu einander eine Oppoſition. Endlich von Volk Volk verhält es ſich eben ſo, der Nationalgeiſt iſt ein eben goiſtiſcher, wie der Familien- und Standesgeiſt. So lange im Complex der Welt enthaltenen Individuen natürliche enſchen ſind, wird beſtändig wenigſtens innerer Widerſtreit n. Gegen dieſen allgemeinen Egoismus, gegen die eigene in-re Feindſchaft in der Menſchheit, gegen dieſe allgemeine Feind-haft, mit der die Welt ſich ſelbſt heimſucht', iſt die bibliſche ittenlehre gerichtet, — zur Erkenntniß ſeiner ſelbſt, wie er n Selbſtſüchtige iſt, will ſie den Menſchen führen. Indirect ebt ſie Veranlaſſung dazu, daß durch jene Anerkenntniß der enſch ſich ſeiner Selbſtſucht begebe, ihr entſage. Die Lehre ezweckt alſo einen Frieden der Welt von jedem Einzelnen aus ch alle Familien, Stände, Völker hindurch, einen allgemei-n Frieden. Eben ihrem Inhalte nach

3) iſt ſie gerichtet an die Menſchen, die durch die Selbſt-enntniß von der Selbſtſucht ſich zu befreien angefangen ch jene Natürlichkeit und Verkehrtheit von ſich abgethan ha-n. Sie iſt gerichtet an die Menſchen, wie ſie nicht die na-rlich blos Gezeugten und Gebornen, ſondern wie ſie durch ſie ſt die geiſtig Gebornen oder Wiedergebornen ſind. In der ichtung an den Menſchen, als den Wiedergebornen, kann e nicht ferner eine Richtung gegen ihn haben, denn ſo iſt der enſch ein Anderer geworden. Was bezweckt ſie aber denn ein Wiedergebornen? Die Frage beantwortet ſich mit der eflexion auf Nr. 1. Die Nothwendigkeit, die das Geſetz für e Willensfreiheit des Menſchen hat, iſt ſehr ſtrenge und es äubt ſich in ſeiner Natürlichkeit der Menſch gegen dieſe Noth-endigkeit in ihrer unbedingten Strenge. Er alſo will und

thut ſelbſt, wenn er das Geſetz für ſich anerkannt hat, anfangs nur mit Widerſtreben, was das Geſetz fordert, und es bleibt ſo zwiſchen ſeinem Willen und dem Geſetz noch eine Differenz, die bis zur Disharmonie geht. Dieſer Widerwille, dies Widerſtreben löſ't ſich damit, daß der Menſch jene Verkehrtheit von ſich abgethan, jene Natürlichkeit überwunden, daß er zum Herrn der Selbſtſucht ſich gemacht hat und dieſe nichts ferner gegen ihn vermag. Wurde vorher von ihm gethan, was und weil er mußte, ſo wird jetzt von ihm gewollt und gethan, aber nicht weil er muß, ſondern weil er will — der Widerwille iſt weg. Für ihn bedarf's daher keiner Züchtigung, er iſt frei. Die Freiheit iſt alſo mit jener ſtrengen Nothwendigkeit in Eins zuſammengezogen. Wie Gott in ſeiner ewigen Nothwendigkeit der Freie iſt, ſo ſind dann beim Menſchen Wille und Geſetz Eins. Dieſe Beſtimmtheit, wo die ſittliche Nothwendigkeit und der freie Entſchluß Eins ſind, heißt Liebe; das Gute wird beſchloſſen und gewollt in dieſer Liebe zum Geſetz. Das Müſſen iſt dem Menſchen lieb, zur andern Natur geworden. Er braucht nicht mehr erſt zu fragen: welch' iſt die Pflicht, die ich befolgen muß u. ſ. f. Sein Thun iſt ein geregeltes und bedarf ſo mit der Regel nicht mehr. Die chriſtliche Sittenlehre bezweckt in dieſem 3. Punkt, daß, indem die Feindſchaft aus der Menſchheit vertilgt worden, die Liebe das allein Beſeelende derſelben ſei, — die Menſchheit ein Reich der Liebe. Auf die Frage des Pilatus Joh. 18, 35. ob Jeſus der König der Juden ſei, antwortet Chriſtus v. 36. Ja du ſagſt es, aber mein Reich iſt nicht von dieſer Welt. Dieſe Welt iſt die Welt ſeiner Vorzeit und ſeiner Zeit, die Welt des Egoismus ohne Ausnahme; es iſt ein Römerreich, Judenreich. Gegründet jedoch iſt das von Chriſtus geſtiftete Reich in dieſer Welt, obwohl es kein Reich aus dieſer Welt iſt, ſein Reich iſt ein Reich Gottes auf Erden, das anfängt, ſich zu verwirklichen mit der Lehre vom Glauben und von der Liebe. Die Menſchheit ſoll durch die

christliche Sittenlehre zur Freiheit und Einheit mit dem Gesetz durch Liebe kommen. Die Menschheit oder Welt, für welche ihrem Inhalte nach die biblische Sittenlehre wirksam war, ist die Christenheit, und das Reich, das Christus bezweckte, ist kein Reich jenseits dieser Welt — dies wäre ein Reich des leeren Gedankens, der Imagination und der Abstraction. Christi Reich aber ist ἐπὶ τῆς γῆς. Die St. Simonisten hätten Recht in ihren Bemerkungen gegen das Christenthum, daß es die Dinge dieser Welt zu wenig berücksichtige, wenn, was nur eine Opinion der Theologen ist, das Reich Christi jenseits des Raums und der Zeit wäre. Aber sie haben Unrecht, denn ausdrücklich heißt es βασιλεία ἐπὶ τῆς γῆς. Gerade die Würdigung der sogenannten zeitlichen Güter durch die Pflicht, das Recht, die Liebe hebt ja diese Güter aus dieser bloßen Natürlichkeit und Verkehrtheit heraus und dadurch sind sie ja sittliche, christliche Güter.

§. 23.

Zweck der christlichen Sittenlehre nach ihrer Form.

Von dieser wurde §. 18. gehandelt und er ist mit hieherzuziehen.

In Ansehung dessen, was gelehrt wird, ist die Form oder die Art und Weise, wie es gelehrt wird, als in jenem gegründet, die eine und selbe, die im Lehrstoff begründete Lehrform ist eine verschiedene. Hat sie nemlich rein und allein in ihm ihren Grund, so muß sie, wie er der eine und selbe ist, mit ihm identisch sein. Daher giebt es streng genommen für keine Wissenschaft als solche mehr als eine Lehrmethode. Nur Eine kann für die Wissenschaft die richtige sein. Aber in Ansehung derer, die belehrt werden, kann die Form, in der dies geschieht, und muß sie sogar eine verschiedene sein. Da kommt es nemlich auf die Empfänglichkeit, die Beschaffenheit der zu Belehrenden an und diese Empfänglichkeit und Beschaffenheit ist eine

verſchiedene, wenigſtens dem Grade nach. Nach der Bibel neu
Teſtamentes waren es zwei Klaſſen der Menſchen, an die
chriſtliche Sittenlehre ſich zuerſt gewendet hat und denen
durch ſittliche Wahrheiten mitgetheilt wurden. Nach die
Unterſchied iſt daher auch die bibliſche Lehrform im Allgem
nen als verſchieden eine zweifache und ſo zu betrachten:

a) die eine Klaſſe umfaßte alle die, deren Erkenntniß
ſehr beſchränkt und deren Wiſſen auf das Leben und ſeine
dürfniſſe eingeſchränkt war. Wohlverſtändige, geſchickte, a
Menſchen für ihr Leben als Fiſcher, Handwerker u. ſ. f.
die Klaſſe des gemeinen Volks. An dieſe Klaſſe wendete
bei den Griechen die Sittenlehre nicht. Das gemeine Volk
für die Griechiſchen Lehrer, für den Socrates u. ſ. f. gar
da, ſondern an die künftigen Staatsmänner, Feldherrn,
amte u. ſ. f. So zog Socrates einen Kreis von Jünglin
um ſich, Alcibiades u. ſ. f., nicht ſo Chriſtus, er ſprich
den Zöllnern und Sündern. Die ſittliche Wahrheit nun,
wir ſie kennen aus frühern Betrachtungen, geht über dies
ben und ſeine Bedürfniſſe hinaus, ſie ſchlägt wohl wie der
in das Sinnliche ein, aber befaßt ſich nicht mit dieſem.
das gemeine Volk ſteht daher die ſittliche Wahrheit ihrem W
nach zu hoch, und doch iſt jeder, wie der Mittel für ſein
ben, ſo *ihrer* bedürftig. Dies erkennt die Sittenlehre p
tiſch an, indem ihre Lehrart die iſt, vermöge der jene inha
reiche tiefe Wahrheit, ſo weit ſie über das Sinnliche erh
iſt, doch dem Volke verſtändlich vorgetragen wird, vo
thümlich, populär. Die *Form*, die die Lehre in dieſer
ſtellungsweiſe hat, kann genannt werden *paränetiſch*. N
lich es werden die moraliſchen Kenntniſſe, die dem Volke
zutheilen ſind, nicht explicirt, deducirt, nicht demonſtrirt,
wird dabei ganz und gar nicht raiſonnirt, ſondern jede ſ
Erkenntniß wird in eine Form gefaßt und dargeſtellt, in

sie bei den zu Belehrenden leicht Zugang finden kann, und das geschieht

1) durch einfache Sätze, deren jeder eine sittliche Wahrheit zu seinem Inhalte hat und diese Wahrheit für die Imagination darstellt, wobei denn selbst diese Imagination dem, der belehrt wird, durch die Hinweisung auf das, was er wahrnehmen kann, erleichtert ist. Jeder solcher Sätze ist eine sogenannte Gnome und darin ist die paränetische Lehrart gnomologisch. So in der Bibel neuen Testamentes, aber das alte Testament in seiner orientalischen Form ist die Basis dieses neuen Testaments. Des Orients Denkart ist nun bekanntlich die phantastereiche; daher daß fast jede Gnome (in der Bergpredigt) eine durch die Phantasie bestimmte Form hat, während die sittliche Wahrheit ganz frei vom Sinnlichen ist. Für sein Leben und dessen Erhaltung Sorge zu tragen ist jedes Menschen Pflicht, aber das Aengstliche in dieser Sorge ist gegen die Pflicht, indem dasselbe die Menschen an das Leben und dessen Bedürfnisse heftet, als wäre er nicht Mensch, sondern Thier, daher der moralische Satz: „sorge nicht ängstlich für dein Leben und dessen Erhaltung.“ Wie hier Christus? Sehet an die Lilien auf dem Felde u. s. f. Dies eine Gnome, worin für die Imagination die sittliche Wahrheit eingekleidet ist. Bei dieser einfachen Weise der Gnome bleibt jedoch jene paränetische Lehrart nicht stehen, denn die sittlichen Verhältnisse des Menschen sind nicht blos einfache, vielmehr meist sehr complicirt und wird er, wie er in jenem beschränkten Erkenntnißkreis steht, belehrt, so muß die Lehrform, indem paränetisch, noch eine andere Bestimmtheit haben.

2) Die sittliche Wahrheit wird gelehrt durch die Parabel. — Jede Parabel, indem sie eine moralische Wahrheit auf allgemein verständliche Weise darstellt, hat in dieser Darstellung einen complicirten Inhalt. So die vom verlornen Sohne, vom Samariter und Priester. In der Parabel nun stellt sich die sittliche Wahrheit dem zu Belehrenden weniger

mittelſt der Einbildungskraft, als mittelſt des Verſtandes dar Die Parabel wird jedoch erzählt von Chriſto, nicht daß es b ihr ſein Verbleiben habe, ſie iſt vielmehr nur ein intellectue und moraliſch bildendes Mittel und iſt der Menſch zur Er kenntniß gekommen, ſo ſind die Parabeln unnöthig geworden.

3) Es kann noch die paränetiſche Lehre genommen werde in der Beſtimmtheit einer Richtung auf das Hiſtoriſche, jedo nur ſo weit das gemeine Volk für das Geſchichtliche ſeiner ſelb Gedächtniß hat; redet die Lehre nach der unter 2. betrachtet Beſtimmtheit, in Gleichniſſen, ſo redet ſie denn hier in Be ſpielen, oder auf ſolche Beiſpiele weiſ't das neue Teſtamen wenigſtens hin und wer durch's neue Teſtament ſich belehr läßt, kann aus dem alten Teſtament leicht die Beiſpiele hinz ſetzen. Dies die exemplariſche Lehrform. Bezweckt al wird mit dieſer ganzen Form das, daß das gemeine Volk a ſeiner moraliſchen Niedrigkeit und Unwiſſenheit gehoben werd Zu dieſem Zweck läßt ſich die chriſtliche Sittenlehre zu de Volke herab in der dreifachen Weiſe der Gnome, der Parabe des Exempels. Aber dieſe Herablaſſung iſt keine Accommoda tion nach dem gemeinen Treiben der Menſchen, ſondern da Erhabenſte wird in's Gemeine herabgeſtellt, damit das Gemei zum Erhabenen komme. Jeder auch, der Beſchränkteſte, ſoll d ſittlich Bekehrte, Gebeſſerte werden. Der Zweck alſo iſt, d gemeinen Menſchen zur ſittlichen Wahrheit hinzuführen und ih mit ihr vertraut zu machen, nicht aber iſt der Zweck des Le rers, das Volk auf ſeine Seite zu bringen und an ſich zu zi hen. Das Volksthümliche iſt hier in der Form der chriſtlich Sittenlehre vom Lehrer ganz weggerichtet lediglich auf den G genſtand, den Inhalt der Lehre ſelbſt.

b) Die zweite Menſchenklaſſe beſteht in der Bibel in de jenigen, deren Erkenntnißkreis nicht ſo beengt und deren We ſen nicht ſo ſehr auf das Leben und deſſen Bedürfniſſe einge ſchränkt war, wie bei der unter a. genannten. Dieſe würde

wir die gebildete Volksklasse nennen, indem ihr Verstand, Urtheil, ja ihre Vernunft geübt und gekräftigt war durch solche Untersuchungen und Belehrungen die zu ihren Gegenständen nicht unmittelbar Sinnliches hat. Sie waren die Gesetzkundigen, die Schriftgelehrten, Priester bis zum Hohenpriester Caiphas hinan. Eben so waren sie Staatsbeamten, Höflinge bis zum Vierfürsten Herodes hinauf. Diese ganze Klasse theilte sich immer nach der Angabe des neuen Testamentes in zwei Hauptparteien ab, die eine bestand aus denen, die ihre Lehrmeinungen, Gesetzesvorschriften, Gesetzeslehre u. s. f. auf eine von ihnen selbst verschiedene, aber durch ihre Vorfahren gegebene und schriftlich vorhandene Autorität gründeten, auf die Autorität des Mose, der Propheten, des David, auf die Autorität des damals abgeschlossenen Kanons des a. T. Die andere Partei begriff die in sich, die ihre Ansichten in Sachen der Religion und Sitte, ihre Meinungen und Urtheile nicht auf eine von ihnen verschiedene, sondern jeder auf seine eigene Autorität gründeten, gegen die Mitglieder der ersten Partei verhielten sich die der zweiten negativ, gegen sie jene positiv, diese sind als die Sadducäer bekannt, den Pharisäern gegenüber. Die christliche Sittenlehre bringt sich nicht an diese Menschenklasse, von ihr werden die Mitglieder dieser Klasse nicht aufgesucht, sondern die hülfsbedürftige gemeine Klasse, ihr kommt die Lehre auf mehr als halbem Wege entgegen, aber diese Gebildeten läßt sie gewähren, sie dringt sich ihnen nicht auf. Die Mitglieder dieser Klasse kommen von selbst heran, horchen, belauern die Lehre und thun hintennach Fragen an den Lehrer, machen Einwendungen, er steht ihnen Rede, ohne sie gelockt zu haben zu sich, und seine Rede ist belehrend, aber die Form, die hier die Belehrung hat, ist hier die elenchthische, der Lehrende nemlich nimmt die gemachten Einwendungen gegen seine Lehre ganz ruhig ohne Affect auf, für sich kämpft er nicht in Ansehung dessen, was er gelehrt hat, sondern für den Inhalt der Lehre,

und so sucht er die Einwendung zu widerlegen, seine Widerlegung ist nicht polemisch, darin ist nichts Persönliches und Egoistisches eingemischt. Aber dabei versteht sich von selbst, daß in dieser Lehrform der Phantasie wenig oder gar kein Spielraum gegeben wird. Hier geht es logisch und dialektisch zu, ohne Parabel, ohne Gnome. Sie ist elenchthisch nun in drei Hauptpunkten:

1) Kommt die Lehre an Pharisäer und Sadducäer, besonders an die ersten, weil sie sich herandrängen, so ist ihre Form die, daß, indem von den gethanen Fragen Veranlassung genommen wird, die Unvollständigkeit in den Lehrmeinungen, Gesetzesvorschriften und pharisäischen Lehren selbst nachgewiesen wird. Keine Meinung ist so schlecht, daß sie gar nichts Wahres hätte, sonst wäre sie Wahn. Jene Schriftgelehrten und Pharisäer hatten ihre Lehrmeinungen, als gegründet auf die Autorität der Bibel, besonders aus dem alten Testament. Indem sie Christum angreifen, greift er sie an und weist ihnen nach, daß in Nachkommen Abrahams als solchen die Wahrheit nicht nothwendiger Weise sein müsse.

2) Die alte moralische Wahrheit, wie sie das alte Testament hat, war bei jener Partei der Gebildeten nicht in ihrer Reinheit geblieben, sondern hatte mannigfaltige Zusätze, sogenannte Menschensatzungen erhalten. Die Lehrart ist elenchthisch auch gegen solche Zusätze. In diesen beiden Punkten ist die elenchthische Lehrform negativ gegen das Unvollständige und Ueberflüssige.

3) Die Lehrart ist positiv. Sie bleibt nicht dabei stehen, die Erkenntniß zu reinigen, sondern sie fördert entweder auch diese Erkenntniß und führt sie auf ihren Grund zurück. Von dieser elenchthischen Lehrform giebt Paulus die trefflichsten Beispiele, besonders im Römerbriefe. Dies die dialektisch-elenchthische Lehrform.

Schluß: Die beiden Menschenklassen, deren das neue Te-

ment gedenkt und auf die ſich in paränetiſcher oder elenchiſcher Form ſeine Sittenlehre bezieht, haben nicht blos Bestand gehabt unter den Juden, ſondern beſtehen noch. Das gemeine Volk und die Gebildeten, und die Lehrform in Anſehung beider iſt noch dieſelbe, auch die beiden Factionen beſtehen noch: Orthodoxe, Heterodoxe, die Phäriſäer ſind die Bibelfeſten, Bibliolatren, die negativen Sadducäer ſind unſere Freigeiſter und Rationaliſten. Bei dem, der der Urheber der chriſtlichen Sittenlehre iſt, muß demnach eigentlich ein jeder in die Schule gehen, er gehöre zur erſten oder zweiten Volksklaſſe. Ohne den Chriſtus, — keine ſittliche Wahrheit! Aber nicht iſt hier Chriſtus gemeint, als Individueller, als einzelne Autorität, nicht weil es Chriſtus gelehrt hat, iſt es wahr, ſondern weil es wahr iſt, lehrte es Chriſtus.

§. 24.

Der ſittliche Charakter des Lehrers.

Hieher gehört §. 15. Dort wurde Chriſtus als der Urheber der vollendeten Moralität betrachtet. Seine Dignität als die dieſes Urhebers iſt die gleich göttliche und menſchliche. In dieſer Dignität iſt er der Geſetzgeber und er zugleich der, welcher die ſeinem Geſetz ſich ergebende Welt zu ihrem Ziele führt. Dort konnte von dem Charakter deſſelben nicht die Rede ſein aus dem dort angeführten Grunde; nun aber iſt das Mittel, wodurch die Moralität der Welt ſich vollendet, die Lehre des Urhebers derſelben. Chriſtus mittelſt ſeiner Lehre bringt die Welt zur vollendeten Sittlichkeit. Aber ſo iſt er der Lehrer und als der Lehrer lediglich der Menſch und ſo kann reflectirt werden auf den ſittlichen Charakter dieſes Menſchen. Der Lehrer nun iſt für die Erkenntniß ſeines ſittlichen Charakters zu betrachten

1) im Verhältniß zu ſich. Sein öffentliches Lehrgeſchäft fing Chriſtus an, wie insgemein vermuthet wird, im Alter von 26 oder 27 Jahren. Berufen zu demſelben war er nicht von

außen her, der Staat hatte ihn dazu nicht beauftragt, er selbst war aus keinem öffentlichen Institut (Prophetenschule) hervorgegangen, nicht Priester, nicht Rabbi. Jener Beruf zum Lehramt hatte vielmehr seinen Grund in der von Christo erkannten Wahrheit nach allen ihren religiösen und sittlichen Beziehungen selbst. Als er, von der Wahrheit berufen, sein Lehrgeschäft begann, war er bereits, wenn es so heißen darf, mit sich selbst fertig. Daß er erst in sich gehe, sich selbst prüfe, bekehre, dessen bedurfte er nicht; so wie er das Amt angefangen hat, geht der Ruf an die Menschen: „bessert euch, denn das Himmelreich ist nahe." Das Unmoralische oder dann concret das Böse war an ihn gekommen, ehe er jenes Lehramt öffentlich anfing, allein es ward dasselbe von ihm abgewiesen, ihm konnte es sich nicht insinuiren. Wie es an ihn kam, ist dargestellt bei Matthäus und Lucas in der Erzählung von der Versuchung. Ob diese Erzählung einen geschichtlichen Inhalt habe oder nicht, ist zweifelhaft und wird wohl bei allen Bemühungen zweifelhaft bleiben. Ist ihr Inhalt nicht vielleicht eine Allegorie? Vielleicht! Die Darstellung eines innern psychischen Zustandes, in dem Christus sich befand? Ist der in dieser Erzählung genannte διάβολος ein verkappter Jude gewesen? die Exegeten mögen sich kehren und wenden, wie sie wollen. Aber so zweifelhaft es ist, so nichtsbedeutend ist es auch für Jesu Charakter, Lehre und Zweck. Dagegen kommen in dieser Erzählung drei Momente vor, die für die Charakteristik des Lehrers nicht gleichgültig sind, sondern für dieselbe die größte Bedeutung haben.

a. Der Lebenstrieb an und für sich und in seiner Richtung auf die Lebensbedürfnisse und Mittel zur Selbsterhaltung des Menschen ist ein ihm ganz natürlicher und in dieser Natürlichkeit ein weder moralischer noch unmoralischer — ein moralisch gleichgültiger. Ihm zufolge hat jeder von Natur sein Leben lieb und ist er für dessen Erhaltung auf die möglichst längste

auer bedacht. Aber wenn dieser natürliche Trieb sich dem ten Willen des Menschen insinuirt und in dem Willen wur- lt, da hört er auf, natürlich zu sein, er wird unmoralisch. as Böse hat sich in der Gestalt der natürlichen Lebensliebe cht nur genähert, sondern ist auch in seine Freiheit eingeris- n. Nun wird jener Trieb Lebenssucht. In der Leidenschaft, us dem Triebe, zu leben und des Lebens zu genießen in Hülle und Fülle und auf's Längste, wird das Leben für das Höchste gehalten, es, das doch „der Güter Höchstes nicht." — Die angeführte Erzählung enthält Folgendes: Christus nach 40tägigem Fa- sten wird vom Hunger ergriffen — der Versucher habe sich ihm genähert, heißt es, mit den Worten: „bist du Gottes Sohn, so sprich, daß diese Steine Brot werden." Dagegen Jesus: „der Mensch lebt nicht vom Brot, sondern von jedem Worte aus dem Munde Gottes." In Jesus konnte also der Lebenstrieb nicht Wurzel fassen, und dies Böse weis't er ab, läßt es nicht in sich eingehn.

b) Mit größerer Energie, als jener bloße Lebenstrieb ist der Ehrtrieb, er gegründet nicht in der Animalität, sondern in der Intellectualität, eben so natürlich und unschuldig als jener Lebenstrieb. Erst wenn auch dieser Trieb, wie er in der Intelligenz seinen Grund hat, in den freien Willen ein- greift, hört jene Indifferenz gegen das Moralische und Unmo- ralische auf, da wird er Leidenschaft, Ehrsucht. In ihr, wenn es der frei wollende Mensch zu ihr kommen läßt, strebt er Auf- sehn zu machen, berühmt zu werden und das Alles um seinet- willen. Hier hat er das Böse unter der Gestalt der Ehre, des Ruhms u. s. f. in sich seinem freien Willen nach aufgenommen. Er ist der selbstsüchtig-ehrsüchtige Egoist. An Christum heran kommt auch der Ehrtrieb, nach jener Erzählung nähert sich der Böse dem Lehrer hier mit der Aufforderung an ihn, indem er ihn auf die Zinnen des Tempels geführt habe, heißt es, habe er gesagt: „laß dich herab, wenn du Gottes Sohn bist." Warum?

um Aufſehn zu machen in ganz Jeruſalem. Aber Chriſtus weiſt dieſen Ehrtrieb ab, läßt ihn nicht in ſich ein. Chriſtus fertigt den Verſucher kurz ab: „du ſollſt den Herrn deinen Gott nicht verſuchen u. ſ. f.“

c) Die Willkühr im Unterſchiede vom Willen iſt an ſich auch weder moraliſch noch unmoraliſch und im Leben, Beſchließen und Handeln der Menſchen findet das Willkührliche vielfach Statt, ohne daß hierdurch Beſchluß und Handlung moraliſch oder unmoraliſch afficirt werde. Aber an den Willen kann die Willkühr kommen durch einen Hang in ihm, gerichtet darauf, daß die Willkühr eine Macht ſein möge; dieſer Hang iſt moraliſch nicht gleichgültig, er iſt unmoraliſch. So erſt iſt die Willkühr das Böſe, ſo nemlich verlangt oder ſtrebt der Menſch darnach, daß das von ihm Gewollte, weil von ihm gewollt, Nothwendigkeit habe für die andern, Geſetz ſei für ſie. In dieſem Hang iſt die Willkühr durch ihn in den Willen aufgenommen auch eine Leidenſchaft — die Sucht, Herr zu ſein. Es verſteht ſich nemlich, daß, wenn ein Menſch Macht und Gewalt hat, über alle die Dinge und Kräfte, die die Andern bedürfen, er ſeinen Willen für ſie Alle, die Willkühr zum Geſetz machen kann, er der abſolute Herr, der Herr der Welt. Auch in der Geſtalt dieſer Leidenſchaft nähert ſich Chriſto das Böſe auf dem Berge wird zu ihm geſagt: „falle nieder und bete mich an, ſo biſt du der Herr der Welt.“ Dagegen Chriſtus: „hebe dich weg, Satan! es ſteht geſchrieben; du ſollſt Gott allein anbeten.“ Nun zurück auf's Einfache. Chriſtus als Sittenlehrer dem Charakter nach, wie die ganze Bibel ihn darſtellt, iſt frei von aller Willkühr, das Arbiträre iſt in ſeiner Lehre nirgends zu finden. Was er in ſeiner Freiheit lehrt, iſt ein Nothwendiges. Er iſt eben ſo ohne allen Eigenſinn, in dem ſonſt der Menſch auf dem, was er für das Wahre hält, hartnäckig beſteht, weil es von ihm iſt. In ſeinen Lehren iſt es nirgends auf bloße geiſtreiche Einfälle abgeſehn, um dadurch

Aufmerksamkeit zu erregen. Endlich, wie seine Lehre nach ihrem Inhalte und ihrer Form sich lediglich im Gebiete des Sittlichen hält, so auch der Lehrer selbst. In seinem Leben, seinen Aeußerungen gegen Freunde und Feinde nirgends auch nur die entfernteste Mangelhaftigkeit der Tugend. Er in seinem Verhältniß zu sich fragt seine Feinde: „wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen?“ und sie verstummen.

2) Für eben jene Kenntniß kommt in Betracht das Verhältniß des Lehrers zu Andern, dies aber ist, wie überhaupt, so auch hier kein unbestimmtes, sondern

a. ein unmittelbar natürlich bestimmtes: So war er das Mitglied einer Familie, sich verhaltend zu den andern Mitgliedern derselben. Die Liebe der Familienmitglieder zu einander hat zu ihrem Princip die Zeugung und Geburt, und eben dadurch ist jenes Verhältniß ein unmittelbar natürlich bestimmtes. Diese natürliche Liebe der Familienmitglieder geht aber in den Willen und dessen Freiheit über und wird darin aufgenommen, sittlich verklärte, vergeistigte Liebe. Die Familie, deren Mitglied Christus war, gehörte zu der oben bemerkten ersten Klasse der Ungebildeten. Seine Mutter war aus David's Stamm, aber darauf kommt es bei Christus nicht an, und es ist, wie wenn seine Genealogie aus dem jüdischen Halten auf solche hervorgegangen sei. Mag er auch früher seinem Vater an die Hand gegangen sein, mit seinem Lehrgeschäft höhen alle andern Beschäftigungen auf; er ist folgsam gegen seine Eltern, liebend gegen seine Mutter bis am Kreuz. An der sittlichen Liebe zu den Seinigen läßt er es nicht fehlen, selbst dort nicht, wo es scheint, als ob er seine Aeltern vernachlässigt habe (wie bei der Reise nach Jerusalem im zwölften Jahre). Die sittliche Familienliebe des Lehrers hat sowohl hier ihre Gränze, als auch darin, daß sie über die Mitglieder seiner Familie hinausgeht und jene Schranke aufhebt. Seine Mutter und Brüder sind die seinen Willen thun. Die Fami-

lienliebe nemlich, wenn ſie auch die ſittliche war, hört auf, dieß zu ſein, ſobald die Mitglieder der Familie dieſelbe auf einander einſchränken und die Sorge, ſich lediglich auf die Mitglieder beziehend, eine ausſchließende wird. Dann iſt der Familiengeiſt nicht mehr der ſittliche, ſondern der egoiſtiſche, worin, wenn es kann, ein Mitglied der Familie nach außen hin wirkt, um ſeiner Familie Ehre zu machen. So iſt der Familiengeiſt Chriſti nicht geweſen. Für ſeine Familie hat er vorzugsweiſe nichts unternommen. Von der Beſtimmtheit des Familiengeiſtes iſt der ſittliche Charakter Jeſu alſo frei, auch darin, daß er ſelbſt nicht der Urheber einer Familie wird, um in ihr ſeine Exiſtenz und ſeine Wirkſamkeit nach außen hin zu haben. Ein jenes Verhältniß zu Andern iſt

b) mittelbar ein natürlich beſtimmtes, die Andern ſind dann Mitglieder mehrer Familien in einer Einheit — dem Volk. Der Complex aber der Familien, zu denen auch die Chriſti gehörte, iſt das iſraelitiſche Volk und ſo ſtand er von Haus aus im Verhältniß zu ſeinen iſraelitiſchen Mitbürgern und zum iſraelitiſchen Staate; obzwar nur mittelbar natürlich beſtimmt, iſt doch dies Verhältniß des Einzelnen zu den Andern gleichfalls ein Verhältniß der Liebe zu den Andern, — Volks-, Vaterlandsliebe. Aber dieſe Beſtimmtheit des Sittlichen büßt die Vaterlandsliebe durch den Willen ein, wenn ſie die Vorliebe des Einzelnen für ſein Volk und damit zugleich die Abneigung gegen jedes fremde Volk wird. Zur Zeit Chriſti war ſein Volk unter der Herrſchaft der Römer, in den Nachrichten der Evangelien von ſeinem Leben kommt nichts vor, was die Vermuthung zulaſſe, er habe Vorliebe für ſein Volk und Widerwillen gegen das Römiſche gehabt; eben ſo wenig aber auch eine Verachtung des ſeinigen und Zuneigung zu dem Römiſchen. Vielmehr ſpricht Alles in den Evangelien dafür, daß ſeine Liebe gegen ſein Volk vollkommen frei und unabhängig geweſen ſei. Wie der Zweck ſeines Lehrens nicht darauf geht,

seine Familie zu Ehren zu bringen, eben so wenig darauf, entweder sein Volk zu verherrlichen, entweder durch Abschüttelung des Römerjochs und Rückkehr seiner Selbstständigkeit oder sonst dergleichen. Indem er seine Jünger sammelte, ist nirgends eine Spur, daß er damit einen Tugendbund habe stiften wollen. Eben so wenig geht aber auch der Zweck seiner Lehre dahin, daß er dem siegenden Römischen Volke den Vorzug gebe, als ob sein eigenes Volk unverbesserlich sei. Alle Institute des jüdischen Staatswesens waren in so tiefem Verfall, daß sie leicht einen Nachdenkenden hätten auf den Gedanken bringen können, dem Volke eine andere Gesetzgebung und Verfassung, z. B. die Römische zu geben. Aber nirgends im Evangelium ist eine Spur davon, etwa weil die mosaische Verfassung nichts taugt, es einmal mit der Römischen zu probiren, wie es jetzt geht bei uns. Eben so wenig aber hält sich Christus in der Mitte zwischen Juden und Römern. Vielmehr geht seine Lehre über die Nationalität beider hinaus und sein Lehrcharakter in Bezug auf die Nationalität ist gar nicht nationell, sondern kosmisch. —

3) Kommt das Verhältniß des Lehrers zu seiner Lehre selbst in Betracht. Er hat die Wahrheit in ihrem Grunde nach ihrem ganzen Inhalt und Umfange erkannt und wie er sie erkannt hat, so wird sie von ihm gelehrt. Evang. Joh. 8, 32. Er bezweckt also mit seiner Lehre die Freiheit des Menschen — Freiheit als Befreiung

a. vom persönlichen Egoismus (Lebens-, Ehr- und Herrschsucht),

b. von allem egoistischen Familiengeist,

c. von allem egoistischen Nationalgeist.

Beide Geister sind eben so arge Unholde, wie jene drei Leidenschaften, den Menschen in Sclavenfesseln schlagend.

Während des dreijährigen Lehramtes sammelt Christus zwar, indem er seine Lehre an die Menschen bringt, Jünger aus allerlei Volk um sich, aber tief dringt seine Lehre doch keineswe-

ges ein. Er erlebt von ihr keine besondern Früchte, vielmehr kurz noch vor seinem Tode zeigt sich, daß selbst die ersten Jünger noch von jüdischen Vorurtheilen befangen waren. Wenn sonst ein Mann, der in irgend einem Gebiete des Wissens Entdeckungen gemacht hat, diese Entdeckungen als eine Wissenschaft darbietet und Anderen zur Belehrung mitgetheilt hat, kann es ihm wohl zweifelhaft werden, ob seine Bemühungen und sein Werk nicht vergeblich sein werden, ob es also nach seinem Tode doch, weil seine Schüler ihn nicht gefaßt, so gut wäre, als ob er umsonst sich angestrengt. Das Evangelium enthält keine Spur eines Zweifels, den Christus gehabt, ob der Zweck seiner Lehre erreicht werde. Er hat die Wahrheit erkannt und ist dadurch auch gewiß, daß sie siegen werde. In dieser Gewißheit beauftragte er seine Jünger mit der Zusicherung, daß der Geist der Wahrheit sie in alle Wahrheit leiten werde — und sein Wort „es ist vollbracht" kann auch hierauf bezogen werden in dem Sinn: „*über das Leben haben die Feinde gesiegt aber die Wahrheit hat in meinem Tode gesiegt.*"

Wie war die Welt beschaffen, an die die christliche Lehre sich brachte? Das ist die fernere Frage.

§. 25.

Zustand der Welt bei Erscheinung des Christenthums in ihr

Die Betrachtung dieses Zustandes ist eigentlich ein Kapitel aus der Weltgeschichte und zwar von sehr großem Umfang. Hier brauchen wir nur die nothwendigen Hauptmomente. Einer der neuern Historiker, Gibbon, hat diesen Abschnitt der Weltgeschichte in einem besondern Werke bearbeitet: „Geschichte des Verfalls und Untergangs des Römischen Reichs." Hierin wird freilich dem Christenthum *Gewalt*, also *Unrecht* getan; partheilos ist die Bearbeitung nicht, sondern immer gegen das Christenthum. Als geschichtliches Werk aber ist jenes Buch ausgezeichnet. — Die Welt hatte bereits und lange vor

ſem Chriſtenthum das Geſetz und durch daſſelbe die Pflicht, das Recht, die Erkenntniß beider, die Sitte überhaupt und auch die Tugend. Nur der blinde Eifer für die chriſtliche Lehre und Macht kann den Wahn hegen und ausſprechen, als ſei erſt durch ſie Geſetz und Ordnung in die Welt gekommen. Das Geſetz aber als der Wille iſt nicht der Wille des einzelnen Menſchen — ſo wäre er die Willkühr, — hat der Menſch Macht, ſo giebt er ſeiner Willkühr wohl für die Andern, über die er Gewalt hat, die Beſtimmtheit eines Geſetzes. Aber das iſt kein Geſetz, ſondern blos der Befehl des in ſeiner Willkühr Mächtigen oder in ſeiner Macht Willkührlichen. Und er iſt wahrhaft nicht Geſetzgeber, ſondern abſoluter Despot. Das Geſetz iſt eben ſo wenig der Wille Mehrer, die ſich mit einander verſtanden und vereint haben, ſo viele ihrer ſind, die mit einander übereingekommen wären, daß ein von ihnen gewolltes für Alle Geſetz ſei. Ein ſolcher Verein, eine ſolche collective Einheit Vieler iſt etwa eine Kaſte; nur der Wille als der ſchlechthin allgemeine, an und für ſich die Vielen, Einzelnen und Alle beſtimmende, iſt ein Geſetz. Nur aus ihm entſtehen Pflichten und im Verhältniß zu ihnen Rechte für die Einzelnen jeder Klaſſe, jedes Standes, jedes Alters, ſo daß alles Kaſtenweſen dabei wegfällt. Vor Entſtehung des Chriſtenthums aber waren, wie die Geſchichte nachweiſ't, nur drei Völker, die das Geſetz als den allgemeinen Willen und die durch ihn als Geſetz beſtimmte Pflichten und Rechte hatten, Sitte und Tugend zu haben vermochten. Das erſte dieſer Völker war das iſraelitiſche nach ſeinem Auszuge aus Aegypten und ſeiner Einwanderung nach Paläſtina. Moſes hatte ihm einfach vom Berge Sinai das Geſetz verkündet, und wie daſſelbe in den zehn Geboten verkündet iſt, beweiſ't es ſich bis jetzt als den allgemeinen Willen. Das zweite jener Völker war das altgriechiſche. Seine Geſetzgeber Minos in Kreta, Solon in Athen, Lykurg in Sparta haben in der Allgemeinheit und Weſenheit der Vernunft ſelbſt

die Geſetze gegeben. Das dritte jener Völker war das rö
im Beginn unter Romulus und Remus noch ſehr un
Willkühr, auch dann unter den Tarquiniern despotiſch
kührlich noch beherrſcht. Aber mit Numa Pompilius wi
Volk ein Geſetz zu Theil. Alle andern Völker außer
dreien ſtehen bei Erſcheinung des Chriſtenthums noch un
Gewalt der Willkühr. Jene drei Völker alſo conſtitui
Welt, die andern Alle ſind noch ein roher zu bearb
Stoff für die Welt; jene drei ſind Oaſen in der übrige
ßen Sandwüſte, die ohne Geſetz u. ſ. f. iſt. An die
wendet ſich die chriſtliche Sittenlehre, d. h. an Juden, G
und Römer. Da nun iſt zu unterſcheiden

1) der Zuſtand dieſer Welt vor dem Chriſtenthum
ihr war das Höchſte der Staat עם יהוה ἡ πόλις, resp
civitas. Er der Staat in dieſer dreifachen Weiſe war de
zweck, der ſchlechthin ſelbſtſtändige, und alle in ihm ſich
genden Individuen, die Staatsbürger, Volksgenoſſen wa
ſeinetwillen da. Jeder von ihnen, indem der Staat das
war und für das allein Beſtehende galt, nahm ſich bl
ein Mittel in ſeiner abſoluten Unterordnung und benal
in all ſeinem Streben, wie wenn er für ſich ſelbſt ganz u
keine Bedeutung hätte. So war die Sitte religi
יהוה. Der Menſch in dieſer Sittlichkeit verlangte nicht
Staate, der vielmehr Alles von ihm zu verlangen, be
und befugt ſei. Dies vor dem Chriſtenthum, dies die Zei
rer ſittlicher Unſchuld, und wie die Sitte in jener anerk
Abhängigkeit Aller vom Staate, ſo war auch die Religi
ſchaffen: ſeinen Göttern und ſeinem Gott gegenüber
Grieche, Römer und Jude ſich ſchlechthin unterthänig u
terworfen. Unter dieſem großen Geſetzverhältniß und unt
ſem Rechtsverhältniß aller Einzelnen zum Gemeinweſen
den freilich, indem jene die öffentlichen Verhältniſſe waren
Privatverhältniſſe der Einzelnen zu einander, aber dieſe

los das leibliche Leben, seine Bedürfnisse und die Mittel u deren Befriedigung an und in diesen Verhältnissen waren ie Staatsbürger vom Staate selbst jeder sich überlassen (ausenommen in Sparta, wo die Jugend ihren Unterricht geeinschaftlich nahm, wie ihre Speise auch). Sonst aber gear die Mutter nicht für sich ihren Sohn, nicht für ihn, für's haus, sondern für den Staat, der Vater erzog den Sohn nicht ür sich, nicht für ihn, lediglich für's Gemeinwesen. Zog der Sohn in den Krieg, so reichte ihm die Mutter den Schild mit den Worten: ἢ ἐπ αὐτῷ ἢ σὺν αὐτῷ. So war's, ehe das Christenthum kam. Wie war's denn nun zur Zeit des Christenthums?

2) Da hatte sich jenes Verhältniß umgekehrt. Nemlich das Gemeinwesen, respublica, war von den Einzelnen in ihm zum Mittel herabgewürdigt und sie hatten sich zum Zweck hinaufgesetzt. Vorher hieß es: wir sind des Staates wegen da. Jetzt: der Staat ist unsertwegen da! Ist er so beschaffen, daß wir von ihm jeder in allen Beziehungen Nutzen für den Leib, Leben, Geist hoffen können, da sei uns der Staat willkommen mit seinen Gesetzen, denn da ist er ein tüchtiges Mittel für jeden unter uns, da heißt es: „ubi bene, ibi patria.“ Der alte Römer, Grieche und Jude sprach nicht so, sondern: ubi patria, ibi bene! Wie kam denn jenes verkehrte Verhältniß? Wodurch? Zur Zeit des Perikles, der sich mit vieler Manier zwar, wie Augustus, aber doch zum Herrn Athen's gemacht, kehrte sich in Athen das Verhältniß um, als wäre der Staat Mittel. Vollends König Philipp von Macedonien und sein Sohn Alexander kehren es gar um. Das von Alexander gestiftete Reich ist, wie wenn es das Mittel wäre für ihn und seine Feldherrn. Bei den Römern blieb jenes erste Verhältniß bis auf Julius Cäsar — mit dessen Schritt über den Rubicon war's aus. Hier trat das Gemeinwesen unter das Individuum. Dies konnte der alte letzte Republikaner, der

Uticenſiſche Cato, nicht ertragen — unter Auguſtus und deſſen Nachfolgern ſank der Staat ganz herunter. Herodes und Conſorten, dieſen römiſchen Kaiſern befreundet, hielt auch den Staat darnieder unter ſich, und was bezweckt nun die chriſtliche Sittenlehre in der Welt, wie ſie dieſelbe vorfindet?

3) nicht etwa eine Zurückführung aus dem verkehrten zweiten Zuſtande in jenen primitiven Anfang, eben ſo wenig eine Beförderung dieſes verkehrten Zuſtandes. Was ſie bezweckt, erhellt klar aus zwei einfachen Lehren, die wie Sitten- ſo auch Glaubenslehren ſind. Die eine iſt die, daß die durch Chriſtum, den Sohn Gottes, mit Gott verſöhnten Menſchen Kinder Gottes ſind, daß er ihrer in ſeiner Vorſehung, jedes Einzelnen beſonders gleichſam gedenkt und für ſie ſorgt, jeder Einzelne von ihm alſo als ſein Kind behandelt wird — providentia singularis. Mit dieſer Glaubenslehre verträgt ſich nicht, daß die Menſchen nur Mittel ſeien für ein Gemeinweſen, wie der Staat iſt, Gott erklärt durch ſeine Liebe jeden Einzelnen für Zweck an ſich. Die andere Lehre iſt die, daß alle Obrigkeit von Gott eingeſetzt ſei, daß alſo Geſetz nnd Recht zuhöchſt und zuletzt ihren Grund in ihm haben, und der allgemeine Wille des Geſetzes ſich im Willen Gottes ſelbſt gründe. Mit dieſer Lehre von dem göttlichen Urſprunge des Geſetzes und aller Obrigkeit auf Erden, vom Urſprung des Staates nicht aus dem Schlamm, dem Irdiſchen, ſondern aus dem Geiſte, verträgt ſich eben ſo wenig, daß der Staat nur Mittel ſei. Die chriſtliche Lehre bezweckte alſo in der Welt, wie ſie dieſe vorfand, die praktiſche Erkenntniß, daß der Staat um derer willen, die in ihm leben, aber auch dieſe um des Staates Willen da ſeien, und beides gegenſeitig in einander aufgehe und Mittel ſei zum Reich Gottes. Sie bezweckt alſo die Anerkenntniß der ganz gleichen Dignität des Gemeinweſens und der Individuen, ſo daß jeder Staat eine Provinz im Reich Gottes werde.

Zweiter Abschnitt.

Erreichung des Zwecks der christlichen Sittenlehre in der Welt.

§. 26.

Aufgabe jener Frage.

Jeder Zweck ist Begriff, aber nicht jeder Begriff ist Zweck, sondern nur der sich als Ursache thätig beweist, kurz der sonst sogenannte praktische Begriff. Eine Ursache nun, die keine Wirkung hätte, wäre in Wahrheit auch keine Ursache, und eben so wenig eine Wirkung, die der Ursache ermangelte, wäre keine Wirkung. Das Wesentliche also ist, daß der Begriff als Zweck, indem er eine Ursache ist, wirksam sei, nicht ohne Wirkung bleibe, notio efficax. Die christliche Lehre nun überhaupt, wie sie die Bibel giebt, ist ungetheilter Weise Glaubens- und Sittenlehre. In ihr unterscheidet sich zwar das, was als zu glauben nothwendig gelehrt wird, von dem, was als zu wollen und zu thun nothwendig gleicher Weise gelehrt wird. Allein ohne daß diese Lehren getrennt würden, wenn auch unterschieden. In dieser Unzertrennlichkeit beider Elemente waltet nun, wo die Lehre an die Welt geht, bald das Dogmatische vor dem Ethischen, bald das Ethische vor dem Dogmatischen vor, bald aber ist beides in Einem wirksam mit ganz gleicher Energie. Die Welt nun an, die sich diese Lehre wendete, hatte, so tief sie im Verfall war, doch noch

1) die Sitte, 2) den Glauben, wenn auch diesen im Heidenthum verborgen in der Meinung, und wenn auch, wie im Judenthum, im Historischen und als bloßes Vertrauen, und auch 3) das Wissen bis zum Streben nach der Wissen-

schaft hin. Sitte, Glaube und Wissen waren noch immer die die Welt am Leben erhaltenden Elemente, hätte sie auch diese eingebüßt, so wäre die Welt untergegangen in Bestialität. Hieraus nun stellt sich für die Untersuchung und Lösung folgende dreifache Aufgabe:

a. Was ist durch die christliche Lehre überhaupt kraft des Glaubens, den sie lehrte, in der Sitte der Welt bewirkt worden? (§. 27.)

b. was durch eben dieselbe kraft der Sitte, die sie lehrte, im Glauben der Welt? (§. 28.)

c. was durch sie kraft des einen und andern, des Glaubens und der Sitte, im Wissen der Welt und für die Wissenschaft? (§. 29.).

Oder: Welche ist die Wirksamkeit der christlichen Lehre auf Seiten dessen, daß sie Glaubenslehre war, für die Sitte der Welt, und auf Seiten dessen, daß sie Sittenlehre war, für den Glauben der Welt, nnd auf Seiten dessen, daß sie beides war, für das Wissen? Oder was hat durch's Christenthum die Welt gewonnen im Glauben, Sitte, Wissen?

§. 27.

Wirkung der christlichen Lehre durch den Glauben auf die Sitte.

Die Sitte in der Welt ist 1) die unmittelbare, die häusliche Pflicht, virtus domestica, 2) die mittelbare, die bürgerliche Pflicht virtus civilis und 3) die vermittelte, die allgemeine Sitte, die Pflicht des Menschen gegen die Menschen, die Weltsitte, sensu strictiore. Vermittelt ist sie als Pflicht des Menschen gegen den Menschen durch die häusliche und Bürgerpflicht, daraus entsteht erst der Menschenfreund. Dem Christenthume nun nach seinem Geiste und dem Inhalte seiner Lehre in der Bibel ist es wesentlich, daß es sich der Berechtigung des Schwachen gegen die Beeinträch-

tigung der Starken annimmt und zwar indem dieſes ſich jener Annehmen ein ſie und die Starken Belehren iſt, kraft dieſes nimmt es den Schwachen unter ſeine Obhut gegen die Starken jeder Art. Es kommt hier alſo in Betracht

1) die häusliche Tugend und Sitte. Sie aber iſt

α) die eheliche im Verhältniß der Ehegatten zu einander; die Treue, das Vertrauen ganz unbedingter Weiſe der beiden Ehegatten zu einander, die Liebe gegen einander iſt in jenem Verhältniß das Sittliche, und darin ihre Tugend die häusliche. Dieſe Sitte fand ſich nun bei Griechen, Römern und Juden allerdings ſchon vor, aber doch mit folgendem Unterſchied. Das weibliche Geſchlecht überhaupt iſt phyſiſch das ſchwächere und das männliche phyſiſch das ſtärkere — und bei den Römern wurde das andere Geſchlecht eben darum auch sexus sequior genannt. In der Welt, wie ſie das Chriſtenthum vorfand, war dieſe phyſiſche Ungleichheit auch eine moraliſche geworden und das von uralter Zeit her. Die Gattin war dem Gatten unterthan, das ſchwache Weib dem ſtarken Mann, als habe ſie in ihrer Perſönlichkeit nicht gleiche Rechte mit ihm, als könne Stärke und Schwäche einen Unterſchied im Recht begründen. Mit einem Scheidebrief konnte der Jude ſeine Frau fortſchicken, aber das Nemliche konnte nicht die Frau dem Manne thun. Bei Gott iſt kein Unterſchied des Geſchlechts, im Urtheil Gottes iſt das Weib, obzwar das Schwächere, gleich perſönlich wie der Mann, obzwar der Stärkere, und das, daß vor Gott kein Unterſchied des Geſchlechts gilt, erkennt der Menſch an im Glauben, wie ihn das Chriſtenthum lehrt. Das ſchwache Weib gewinnt ſeine Perſönlichkeit im Chriſtenthum. Dieſe Anerkenntniß der ſchlechthin perſönlichen Gleichheit beider Geſchlechter iſt in die Geſetzgebung und Sitte des Volkes mit eingegangen durch das Chriſtenthum. Kein nichtchriſtliches Volk hat ſeine Frauen in ſolcher Achtung.

β) Die häusliche Tugend beweiſt ſich in dem Verhältniß

der Kinder zu den Eltern und zu einander ſelbſt. Sie ſind, als noch der Pflege, Erziehung durch die Eltern bedürftig, die Schwächeren und ſo auch ſind gleicher Weiſe die jüngeren Geſchwiſter die Schwächeren gegen die ältern, Stärkeren. Gehorſam, Folgſamkeit, Liebe, unbedingtes Vertrauen der Kinder zu einander iſt auch in dieſem Verhältniß das Sittliche, und dies Sittliche fand die chriſtliche Lehre vor in den Familien derſelben. Allein dabei war folgender Unterſchied; die Kinder galten für nicht vielmehr als für das Eigenthum der Eltern, über das ſie freie Macht und Gewalt hätten, und die jüngern Geſchwiſter waren den älteren auch wohl untergeordnet. Das Chriſtenthum nahm ſich der Schwachen an als der Berechtigten gegen die Willkühr und Luſt der Starken, ſeien dies nun Eltern oder die älteſten Geſchwiſter. Das aus ähnlichem Grunde des Glaubens, wie unter α. Bei Gott gilt kein Unterſchied des Alters. Im Urtheil Gottes iſt Jugend und Alter gleich perſönlich.

γ) Vollſtändig nun iſt eine Familie durch das Geſinde d. i. durch Menſchen männlichen und weiblichen Geſchlechts, durch Knechte und Mägde im Dienſte der Familie ſelbſt. Dieſe Individuen waren bei den Römern und Griechen und zum Theil auch bei den Juden Sclaven. Dieſe Individüen waren jedes das Eigenthum und Beſitzthum des Herrn der Familie, mochte er ſich dies Eigenthum im Kriege erkämpft oder erkauft haben oder mochten ſie in ſeinem Hauſe geboren ſein (vernales), ſie waren ſein. Bedeutend war das Sclavenweſen im Familienweſen, da ſpäter ſelbſt familia, das früher blos auf Sclaven ging, die ganze Familie bedeutete. Der Wille des Herrn war das Geſetz für den Sclaven, und dieſer hatte — denn er war wie eine Sache nur das Eigenthum deſſelben — in Anſehung des Willens des Herrn keinen Willen. Seine Unterwürfigkeit alſo unter den Herrn war eine unbedingte, da galt kein Unterhandeln, Dingen und Bedingen, das geſchah, weil es ihm ſo beliebte. Dies Verhältniß war beſonders unter den Grie-

chen bei den Spartanern. Dies integrirende Element der Familie nicht als Gesinde, sondern als Sclave und Sclavin fand bei seinem Eintritt das Christenthum vor. Aber da ist ja in der Familie ein Verhältniß der Schwäche zur Stärke, in dem nach seinem Grundsatz das Christenthum sich jener gegen diese anzunehmen gehabt hätte. Die Schwäche ist auf Seiten des Sclaven nicht etwa die physische, im Gegentheil er und seine Mitsclaven haben gegen den Gebieter die physische Macht und Gewalt und empörte sich das Sclavenvolk gegen die Familie, dann ist die Familie verloren. Jene Schwäche war die moralische, so daß gegen ihren Herrn sie keine Rechte hatten, sondern nur Pflichten. Dies Verhältniß wird von der christlichen Lehre im neuen Testament nirgends gerügt, nirgends angefochten, es nimmt sich also darin scheinbar seinem Princip zuwider der Schwäche nicht an gegen die Macht, obwohl die Schwäche die berechtigte ist. Hier könnte man also der christlichen Kirche bitter vorwerfen, daß sie nicht darauf drang, das Sclavenwesen abzuschaffen. Allein man denke, daß das Christenthum in der Welt nicht Revolution bewirken wollte noch konnte, das Sclaventhum war ein Unfug, auf dessen Abschaffung das Christenthum nur dringen konnte, wenn es den Unfug vergrößern wollte. Vom Inhalt seiner Lehre konnte die Abschaffung erwartet werden mit Allmäligkeit. Das Christenthum selbst ging darin weit weiser zu Werke, als lange nachher verfahren wurde von den Franzosen, die auf St. Domingo z. B. die Sclaverei plötzlich abschafften. Die Folge war Mord und Todschlag der frühern Heerrn durch die Sclaven. Die Herrn der alten Welt, Griechen, Römer und Juden hatten für sich in Ansehung ihrer Sclaven das Gesetz und durch das Gesetz ihr Recht an ihnen. Die christliche Lehre respectirt dies Recht durch das Gesetz, war dies auch ein großer Misbrauch. — An die Stelle der Sclaven sind die Knechte und Mägde in der christlichen Familie gekommen, von denen keins Eigenthum des Herrn, die Berechtigte sind, indem sie Pflichten

haben. Für ſie iſt der Wille des Herrn nicht das Geſetz, vielmehr der allgemeine Wille, der Volkswille, wie er Geſetz für alle Glieder der Familie iſt. Aber als Knechte und Mägde ſind doch zur Familie Gehörige den unmittelbaren Gliedern der Familie Gehorſam zu leiſten verpflichtet, und darin iſt namentlich der Wille des Hausvaters und der Hausmutter für den Knecht und die Magd, dem gemäß ſie ſich zu verhalten haben, obzwar unter der Herrſchaft eines höhern ſchützenden Geſetzes. Es iſt alſo auch hier, wo nicht eine phyſiſche, doch auch eine moraliſche Schwäche auf Seiten des Geſindes gegen die moraliſche Kraft eines Hausherrn, und da nimmt ſich die chriſtliche Lehre dieſer moraliſchen Schwäche an gegen die moraliſche Kraft der Herrſchaft, dagegen auch nimmt ſich eben die Lehre der phyſiſchen Schwäche der Herrſchaft gegen die phyſiſche Stärke des Geſindes an. Der Sclave hatte dem Herrn gegenüber keinen Willen, ſein Wille war Geſetz für ihn, dagegen haben Diener und Magd einen Willen für ſich, ſie ſind Perſonen und nicht Eigenthum, wie die Kinder im Verhältniß zu ihren Eltern, und ſie ſind wie dieſe den Eltern, ſo ihren Herrn als Knechte und Mägde Gehorſam zu leiſten ſchuldig mit folgendem Unterſchiede: der Sohn, die Tochter gehorchen dem Vater und der Mutter, wie wenn der Wille Geſetz für ſie wäre, weil ſie von ihnen erzogen werden, ſo daß der Zweck dieſes Gehorſams die Freiheit des Willens der Gehorchenden und die Energie der Freiheit des Willens iſt. Knechte u. ſ. w. gehorchen nicht deshalb, damit ſie von der Herrſchaft erzogen werden, ſondern damit ſie von der Herrſchaft, die ſie gemiethet hat, Unterkunft empfangen, belohnt werden u. ſ. f. Nach dem Glauben gilt bei Gott kein Unterſchied der Perſon, und ſo geht kraft des Glaubens die Lehre in ihrer Wirkſamkeit auf die Familie dahin, daß das Geſinde und die Herrſchaft zur Erkenntniß und Einſicht gelangen, es ſei die Dienſtbarkeit und der Dienſt nichts, wodurch ein Menſch über den Andern hinaufgeſetzt und ein Anderer hintangeſetzt werde. So nimmt ſich die chriſtli-

che Lehre gegen die Prätenſion empfindlicher, eitler, hochmüthiger, hab- und herrſchſüchtiger Herrn u. ſ. f. der Knechte und Mägde an.

2) Die bürgerliche Sitte. In der Familie wird noch kein Unterſchied gemacht zwiſchen dem, was jedes Mitglied derſelben ſoll, ferner dem, was jedes für ſich ſelbſt iſt, und dem endlich, was jedes hat. Sollen, Sein und Haben ſind da noch ganz ununterſchieden beiſammen. Aber im Volke, deſſen Mitglieder die Bürger, kommt es nothwendig zu jener dreifachen Unterſcheidung.

a. Das Sollen iſt beſtimmt durch das Geſetz, unter dem die einzelnen Mitglieder des Volks als künftige oder wirkliche Mitglieder ſtehen. Dies Geſetz iſt ein für Alle vorhandenes, welches auch immer der Urſprung deſſelben ſei und das Verhältniß, angehend die Sitte und Tugend der Einzelnen im Volke, iſt in Bezug auf das Sollen das Verhältniß derer, die regiert werden, zu denen, die regieren. Wo in einem Verein der Menſchen mit einander noch gar kein Regiment wäre, könnte ſich alſo noch gar keine bürgerliche Sitte finden — dies wäre eine Congregation, eine Horde, Heerde ohne Tugend. Die regiert werden, heißen Unterthanen und die Regierenden ſind Regenten, wie auch die Verfaſſung ſei, die das Volk habe. Darin verhält ſich von Seiten des Glaubens die chriſtliche Sittenlehre indifferent gegen die Form, in der regiert wird. Geht die chriſtliche Sittenlehre in eine Monarchie ein, ſo iſt ihre Wirkſamkeit nicht darauf gerichtet, aus dieſer eine Republik zu machen, geht ſie in eine Republik ein, ſo will ſie daraus nicht eine Monarchie machen. Dies iſt ganz unweſentlich für ſie. Ihr gilt nur das Verhältniß der Regierten zu den Regierenden. Die Macht nun, die die Regierenden haben und durch die ſie zu regieren im Stande ſind, iſt die im Geſetz begründete und allein durch's Geſetz ihnen gewordene Macht ſo, daß keiner von Allen, die regieren, über dem Geſetz ſteht, vielmehr, daß ihm ſo gut das Sollen gilt, wie allen Regierten, ſei er der Regent oder der unterſte Diener eines Amtes. Die Unterthanen ſind gegen die

durch's Gesetz Mächtigen die Schwachen und auch hier nimmt ihrer sich die christliche Lehre an gegen den Regierenden, wenn er nicht kraft des Gesetzes mächtig ist, sondern wenn er an des Gesetzes Stelle seine Willkühr bringt und die Macht nicht die des Gesetzes, sondern seine eigene Willkühr ist. Hier sagt das Christenthum: „Du sollst Gott mehr gehorchen, als den Menschen.“ Aber das Christenthum nimmt sich der Unterthanen gegen die Regenten nicht werkthätig, sondern nur lehrend an, nicht gewaltsam. Das Christenthum begünstigt keine Insurrection. Jenes Verhältniß aber kann sich umkehren. Die regiert werden, sind die Bürger in der Menge, die Regenten sind Einzelne über oder aus der Menge und Wenige, die physische Macht ist bei der Menge, diese hat die Fäuste, Knittel, dann sind die Regierenden die Schwachen, derer auch dann das Christenthum sich annimmt, jedoch auch nur auf belehrende Weise. Die Lehre sucht die empörten Unterthanen aus der Leidenschaftlichkeit, aus dem Haß zum Frieden, zur Ruhe und Besonnenheit zu bringen. Der Glaube ist hier; „bei Gott gilt keine Autorität und eben so wenig gilt die physische Volksgewalt gegen die Regenten.“ Kurz im Urtheil Gottes ist kein Unterschied zwischen Regenten und Unterthanen.

b) Was jeder für sich ist, dadurch unterscheidet er sich von jedem, der das, was er, nicht ist, sondern der das ist, was er nicht ist. Dieser Unterschied im Sein hat seinen Grund bei einem bestehenden Volk in der Geburt vom Geschlecht abgesehen; der Eine stammt aus einer alten, uralten Familie, der Andere ist wie ein Pilz aus dem Boden hervorgeschossen, er weiß kaum selbst, woher er kam, er ist ein Plebejer gegen jene Patricier, ferner gründet sich der Unterschied auf die Verschiedenheit der Fähigkeiten, der Talente, der Genialität. Der Unterschied ist geistig. Diese Talente sind nicht Sollen und Wollen, sondern sind angebornes Sein. Der Unterschied kann auch ein erworbener sein in Ansehung des Seins. Der Eine mehr oder weniger geschickt

Hier also im Sein eine Ungleichheit unter den Menschen. Diese Ungleichheit begründet den Unterschied der Stände, Adelstand, Lehrstand, Nährstand, Wehrstand. Diese Ungleichheit hat ihren Grund auf nothwendige Weise und da mag nun bei einem Volke noch so viel von Gleichheit, Freiheit und Brüderschaft die Rede sein, die Ungleichheit ist da, ist absolut nicht wegzuringen. Dafür findet eine andere Gleichheit Statt, die vor dem Gesetz — vor dem Gesetz sind Alle gleich. Nicht wenig Arbeit und Blut hat es gekostet, bis es dahin gekommen ist, daß allgemeine Gleichheit vor dem Gesetz herrscht. Aber die christliche Lehre ist's von Anfang her gewesen, daß ein Mensch, wes Standes er auch sein möge, vor dem Gesetz keinen Vorzug habe vor dem Andern, und auch hier nimmt sich die christliche Lehre der Schwäche an gegen die Stärke, indem nach dem Unterschiede der Stände auch eine Subordination der Menschen des einen Standes unter die des andern Statt hat. Die Mitglieder eines höhern Standes, die Adeligen z. E. sind nicht berechtigt, auf die Mitglieder eines niederen Standes darum verachtend herabzusehen und dieselben zu mishandeln, weil sie höhern Standes sind. Gegen die Möglichkeit der Mishandlung und des Zwangs des niedern Standes nimmt die christliche Lehre den letztern in Schutz. Das läßt sie nicht für recht und gerecht gelten, daß in einem Volke verordnet werde: jeder solle bei dem Stande bleiben, in dem er geboren. Dies ist Indisches Kastenwesen.

c) Durch das, was einer hat, unterscheidet er sich auch vom Andern, der entweder weniger hat als er oder gar nichts. Hat der Eine mehr als zur Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse erforderlich ist, so ist er der Reiche. Hat er, was zu dieser Befriedigung gehört, so ist er der Wohlhabende, hat er nicht, was diese erfordern, so ist er der Arme. Nun die Armen sind offenbar die Schwachen gegen die Reichen, wer viel hat, der vermag viel, wo nicht durch seinen Verstand, durch

ſeine Habe, ſein Geld, darin iſt der Reiche der Starke. Aber wo die Schwäche der Armuth iſt, da iſt ſie noch auf dem Wege zur Niederträchtigkeit, zu Raub u. ſ. f., freilich wo jene Macht des Reichthums iſt, iſt der Menſch auch allerlei Böſem ausgeſetzt. Das Chriſtenthum nimmt ſich auch der Schwachen an mit Bezug auf die Stärke der Reichen, im Chriſtenthum findet ſich zuerſt die Armenſorge, die bei Griechen und Römern ſich nirgends findet. Wo ſind bei dieſen Armenanſtalten, Waiſenhäuſer? Das Chriſtenthum baute Paläſte der Armuth.

3) Die Weltſitte iſt die des Menſchen, der gerecht, liebreich u. ſ. f. geſinnt iſt gegen jeden andern ohne Unterſchied der Nation, des Staates, dem dieſer Andere als Mitglied angehört. In dem, was Humanität genannt wird, zeigt ſich dieſe Sitte äußerlich und geſchichtlich. Homo sum, humani nihil a me alienum puto. Terent.

Zu ihrem Ausgangspunkt hat ſie

a) die bürgerliche der Nationalſitte und Tugend. Dieſe iſt im Begriff und Wort Vaterlandsliebe zuſammengefaßt; ſie hebt nemlich als natürliche Liebe an und geht in die Freiheit des Willens aller derer ein, die die Mitglieder eines Volkes ſind. So iſt ſie die ſittliche Liebe derſelben zu einander, und eines jeden zu den Geſetzen und Einrichtungen für ſie Alle, beſonders auch zu der Sprache, die ihnen Allen gemeinſam iſt, zur Mutterſprache und endlich tief unten zu dem Boden, zu dem Lande, worin ſie wohnen und woraus ſie abſtammen. Aus ihr erhebt ſich dieſe Liebe und wird allgemeine Menſchenliebe, ſo iſt ſie das ſittliche Element der echten Weltſitte. Daß kein ſpecielles Gebot der Vaterlandsliebe gegeben iſt im Chriſtenthum oder vielmehr in ſeinen Schriften, hat ſeinen Grund in Zeitverhältniſſen; Vaterlandsliebe brauchte nimmer geboten zu werden, denn ſie war ausgeartet zum Haß aller andern Völker oder wenigſtens deren Nichtachtung. So bei den Juden, Grie-

chen und Römern. Menschenliebe bedurften sie aber Alle. Das Christenthum hat ein Herz für jedes Volk.

b) Bei der Liebe jeder Nation zu ihr selbst, auch im Element der Sittlichkeit, schließt die eine die andere von sich aus und ist ihr Verhältniß zu einander das der Gleichgültigkeit gegen einander. Bei der Verschiedenheit der Interessen der Nationen unter einander geht wohl diese Gleichgültigkeit in einen positiven Widerwillen, in einen Haß über, kommt es in diesem Haß zur That, zum Conflict der Völker mit einander, also zum Krieg, so zeugt das Benehmen der Kriegführenden von unten herauf bis zum Anführer von diesem Haß und von dem Mangel an der Liebe eines Volkes zum andern. Das Alterthum gab seinen Kriegsgefangenen entweder Sclaverei oder Tod. So auch noch jetzt bei allen unchristlichen Völkern. Die größere Menschlichkeit des Krieges ist eine Folge des Christenthums. Auch hier also nimmt sich das Christenthum der Schwachen an gegen den Sieger.

c) Auch darin hat jene Lehre die Weltsitte gefördert, daß sie die Individuen der Völker dahin lenkte, positiv anzuerkennen die Gleichheit der Nationen, bei aller sonstigen intellectuellen und ökonomischen Verschiedenheit unter einander. Kein Volk hat ein Recht vor dem andern voraus auf Beförderung der Kunst, Wissenschaft u. s. f., sondern es ist gehalten, an seinen Fortschritten den andern Völkern nichts vorzuenthalten. Alle geistigen Güter des einen Volkes sind, eben weil geistige, Gemeingut aller. Zur Wohlthat verpflichtet ist nicht nur der Einzelne gegen den Einzelnen, sondern auch Volk gegen Volk. Nationaldünkel und Nationaleigennützigkeit sind der christlichen Lehre fremd. Man vergleiche nur gegen diesen universellen Geist China's und des ganzen Orient's Abgeschlossenheit. Diese Allgemeinheit ist eben wieder die schöne Frucht des Christenthums. Kein Muhammedaner gedenkt dem Occident seinen Koran mitzutheilen, dagegen der Occident seine Bibel reichlich dorthin versendet und seine

Missionäre. So gründet sich denn das Reich der Sittlichkeit, das Reich Gottes.

§. 28.

Wirkung der christlichen Lehre auf den Glauben der Welt, indem sie selbst die Glaubenslehre zugleich in diesem Punkte Sittenlehre ist.

Der Ausdruck Glaube und der durch ihn bezeichnete Gedanke ist hier nur im weitern Sinn zu nehmen, also überhaupt für das, was sonst „Religion" heißt. Jene Wirkung der christlichen Sittenlehre ist demnach die auf die Religion der Völker in der Welt bei Entstehung der Lehre selbst und zwar

1) in Ansehung des Gegenstandes, den jede Religion, jedes Volk hatte, und in Ansehung der Verehrung dieses Gegenstandes.

2) In Ansehung des Grundes dieser Verehrung.

3) In Ansehung der Art und Weise, wie die Religion und Gottesverehrung beschaffen war.

1. Gegenstand der Verehrung. Bei den Griechen und Römern war er ein Gott neben und mit den andern, keiner ausschließlich. Bei den Juden dagegen war er der alleinige Gott und hatte die Verehrung außer ihm keinen andern Gegenstand, außer wenn das Volk aus seiner reinen Gottesverehrung in die Vielgötterei fiel. Das Sittliche mangelte den Griechen und Römern bei der Verehrung ihrer Götter keineswegs, — die Gerechtigkeit, Güte u. s. f. der Menschen hatten eine Beziehung auf die Religion und Verehrung der Götter z. B. beim Eid. Allein das Moralische in der Verehrung war gemischt theils mit dem blos Natürlichen (Aphrodite, Dionysus), theils mit den unmoralischen Beziehungen und Verhältnissen der Götter unter einander. Bei den Juden dagegen war das Moralische in der Verehrung Gottes rein gehalten, wenigstens vom Natürlichen und zum Theil vom Unmoralischen. Aber

it Bezug auf das einzige Volk, dessen Herr und Führer der leinige Gott war, hatte dieser doch eine Vorliebe für das olk, es war das vor den übrigen von ihm begünstigte und m zu Lieb' strafte er die andern nicht ohne Haß gegen sie id dadurch ist selbst der vom Natürlichen gereinigte Cultus ch noch mit dem Unmoralischen vermischt. Daher Verwün-jung der Feinde durch die Frommen. Die christliche Lehre in r Reinheit, wie sie Gesetz und Sitte der Welt verkündigt, ıtfernt aus der Verehrung des alleinigen Gottes auch dies nmoralische und Anthropopathische, denn Gott ist ein Gott r Liebe nach ihr.

2. Der Grund der Verehrung bei Griechen und Römern ar zuletzt doch die Furcht, gemischt mit Hoffnung, und diese urcht hatte ihren Grund selbst in der Betrachtung der Natur, ie sie der Mensch anstellte, ohne noch zu einer Erkenntniß der-lben und ihrer Gesetze gekommen zu sein. In der Furcht vor r Wirkung der Natur nahm der Mensch seine Zuflucht u den Göttern, der heidnische, obgleich durch die Kunst so ch gebildete Gottesdienst war daher in dieser Beziehung nur n höchst eigensüchtiger. Bei den Juden stand es um den Grund r Verehrung etwas besser. Zwar war er auch Furcht, aber icht vor der Natur, sondern vor dem Schöpfer selbst und zwar, ie er sich den Stammvätern des Volks geoffenbart hat, Furcht or der Willensmacht Jehovah's und seinem Gesetz. Furcht ist ber in der Verehrung Gottes nichts Moralisches. Die christ-che Lehre hat, den Menschen von dieser Verehrungsart be-reiend, auch von der Furcht ihn befreit; die Verehrung Got-s hat zu ihrem Grund die Liebe zu ihm.

3. In Ansehung der Verehrungsweise waren bei der Viel-itterei und auch bei der Anerkenntniß des alleinigen Gottes im udenthum neben den Pflichten und Tugenden, mittelst deren e Verehrung geschah, auch noch mannigfache äußere Hand-ungen, die einen ganzen Ceremoniendienst ausmachten und von

denen keine für ſich einen ſittlichen Werth hatte. Die chriſtliche Lehre hat dem ganzen Ceremonienkram ein Ende gemacht und zwar mit Hinweiſung auf Recht, Pflicht und Sitte.

§. 29.

Wirkung der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre in ihrer Einheit auf die Welt, angehend das Wiſſen in derſelben und die Wiſſenſchaft.

Das zu betrachtende Wiſſen iſt nicht das eines einzelnen Individuums, ſondern es iſt das allgemeine Wiſſen als das eines jeden Volkes zu der Zeit, wo die chriſtliche Lehre in die Welt einwirkte. Dies Wiſſen nun in ſeiner Allgemeinheit iſt ein vielfaches und mannigfaltiges, und die Beantwortung der Frage: was hat das Chriſtenthum zum Beſten des Wiſſens und der Wiſſenſchaft geleiſtet? kann nicht in jener abſtracten Allgemeinheit ſtehen bleiben. Für den beſtimmten Begriff von dem Wiſſen kommt es auf deſſen Gegenſtand an oder auf das, was gewußt wird. Er iſt nun

1) ein von dem Wiſſen und von den Individuen oder dem Volke verſchiedener und hat in dieſer Verſchiedenheit von beiden ein Beſtehn für ſich. In dieſem Beſtehn iſt er ein wirklicher, aber weil als Erſcheinung vorübergehender Weiſe, iſt er der Gegenſtand, wie er in die Sinne fällt, wahrgenommen, gewußt werden kann, der natürliche Gegenſtand. Abſtract und allgemein gefaßt iſt er die Natur; und das in irgend einer Weiſe vielfache und reiche, aber zugleich auch in ſolcher Weiſe untergeordnete Wiſſen iſt die Naturkunde. Das Wiſſen überhaupt kann wohl einen Gegenſtand haben, der von ihm verſchieden, alſo kein wirklicher ſei, kein erſcheinender, ſondern nur ein ſcheinbarer, ein ſolcher iſt nicht gemeint, wenn von dem Wiſſen als dem der Natur und von der Naturkunde geredet wird. So z. E. ſind die ſogenannten Elemente in der Natur in der Phyſik des Leucippus als τὰ ἄτομα und τὸ κενόν allerdings Gegen-

stände, verschieden von dem Wissen des Leucipp, aber diese Gegenstände haben nichts Wirkliches. Die Lehre von ihnen ist eine Hypothese, keins von diesen Elementen fällt in die Sinne. Aber jeder erscheinende, sinnliche Gegenstand fällt in's Bereich der Naturkunde und ohne alle Erkenntniß der Natur kann der Mensch nicht bleiben. Daher findet sie sich auch bei jedem Volke, jedes hat z. B. seinen Kalender. Bei den Juden nun war die Naturkunde sehr beschränkt, so herrschte z. B. bei ihnen die Meinung, Jehovah der Schöpfer bewirke Alles, was im Himmel und auf Erden vorgehe, die Natur wirke nicht für sich; bei den Römern, ob sie gleich einen Lucrez hatten, stand's um die Naturkunde nicht besser, auch hier große Superstition des Volkes, — besser bei den Griechen, wo von alter Zeit einzelne Forscher die Natur untersuchten, aber auch hier beschränkte sie die Superstition der Götterlehre. Von dieser Superstition und zugleich von einer Ehrfurcht vor der Natur hat die christliche Religion den Menschen befreit, und hat sich erst, seit das Christenthum in der Welt ist, die Naturkunde zur Naturwissenschaft gebildet. Der hohe Stand der Physik hat bei Vielen die Einbildung hervorgebracht, als ob die Physik überhaupt die große Freiheit des Denkens erzeugt habe. Aber umgekehrt ist's geschehen, der Glaube, den das Christenthum lehrt, und die Energie desselben hatten auf unsere größten Naturforscher Newton, Haller, Keppler u. s. f. großen Einfluß.

2) Der Gegenstand des Wissens ist zwar auch noch vom Wissen selbst verschieden, aber nicht von dem, dessen Wissen es ist, vielmehr, indem er der Willenskräftige, Thätige ist, wird er Gegenstand des Wissens und dann beschäftigt sich das Wissen mit ihm in seinen Planen, Handlungen, überhaupt in allem dem, was durch ihn und an ihm ist in der Geschichte. So ist das Wissen das historische gegen jenes physikalische; historisches Wissen sowohl als das des einzelnen Individuums von dem, was es selbst erlebt hat und dessen Erinnerung es zur Kunde

Anderer bringt, die Biographie; als auch das, welches die Schickſale und Thaten eines Volkes zu ſeinem Gegenſtande hat, Völkergeſchichte. Den Juden war das hiſtoriſche Wiſſen bei weitem weniger fremd als das phyſikaliſche, aber es ſchränkte ſich daſſelbe faſt allein auf das ein, was Jehovah mit dem jüdiſchen Volke bezweckte und durch deſſen Geſetzgeber, Richter ꝛc. ausführen ließ. Der andern Völker wird daher nur nebenbei gedacht. So iſt auch das hiſtoriſche Wiſſen bei den Griechen größtentheils auf das helleniſche Volk in allen ſeinen Stämmen eingeſchränkt, ſelbſt bei Herodot. Die andern Völker kommen nur um des Griechiſchen willen vor. Eben ſo bei den Römern. Kurz die Geſchichte vor der Zeit des Chriſtenthums geht nur auf einzelne Völker ohne die Ahnung eines innern geiſtigen Nexus in der Geſchichte aller Völker. Dies ändert ſich mit dem Chriſtenthum, da deſſen Lehre die von der Einheit des Menſchengeſchlechts in allen Völkern iſt. Daher finden wir erſt in der chriſtlichen Zeit Verſuche zu einer Geſchichte der Menſchheit. In dieſer Idee hat Johannes von Müller ſeine allgemeine Geſchichte geſchrieben und beſonders Herder hat dieſe Aufgabe in ſeinen Ideen u. ſ. f. aufgefaßt. Eine Weltgeſchichte ohne die Idee des Chriſtenthums iſt eine Völkergeſchichte durch Compilation.

3) Es kann das Wiſſen ſelbſt und der, deſſen Wiſſen es iſt, Gegenſtand des Wiſſens ſein, das Wiſſen, das ſich zum Gegenſtande hat, iſt das philoſophiſche und deſſen Wiſſenſchaft die Philoſophie. Dieſe haben die Juden nicht; wo der Jude philoſophirt, thut es der durch andere Völker gebildete. Die Römer ſind auch nicht weit her darin cf. Cicero. Aber bei den Griechen nahm die Philoſophie ihren Anfang und ſie haben von Parmenides bis auf Plato und Ariſtoteles Wichtiges darin geleiſtet, aber das vermochten ſie doch nicht, was, allerdings mit ihrer Hülfe, beſonders in Betreff der Religion unter chriſtlichen Völkern geleiſtet worden iſt z. B. ſchon durch die Scholaſtiker, noch mehr aber ſeit dem Anfang des 16. Jahrhunderts.

Durch die chriſtliche Religion hat der Menſch ſich in dem Grade befreit, daß ſeine Forſchung auf ihn ſelbſt gerichtet werden konnte, und dieſe Freiheit wurde durch das in's Chriſtenthum eingetretene Papſtthum nicht gehemmt, ſondern das Chriſtenthum hat ſich auch vom Papſtthum wieder befreit. Daß die Philoſophie ſich ſo frei zu bewegen vermochte und vermag, kann und kommt ihr allein durch die Religion, wie ſie die chriſtliche iſt, und ſo hat die Philoſophie Chriſten zu ihren Organen gehabt. Die Wohlthat, die das Wiſſen durch die chriſtliche Lehre empfangen hat, ſo daß es ein naturwiſſenſchaftliches, weltgeſchichtliches und frei philoſophiſches Wiſſen giebt und zu ſein vermag, vergilt das Wiſſen wieder und beweiſ't darin, daß es Naturkunde, Geſchichtskunde und Wiſſenskunde iſt, daß es jener Wohlthat würdig war. Die chriſtliche Lehre verdient alſo als Glaubens- und Sittenlehre, daß die Philoſophie alle ihre Kraft daran ſetze.

Schlußanmerkung zu dieſem Abſchnitte. Die Geſchichte lehrt

1) daß von der Zeit an, wo das Chriſtenthum eine Autorität unter den Völkern erhielt, und ſeine Wirkſamkeit mit dieſer Autorität mächtig wurde, einerſeits durch Beförderung der Willkühr bei den die Völker Regierenden die Freiheit, andrerſeits durch Beſchränkung des Geiſtes in ſeinen freien Unterſuchungen die Erkenntniß der Völker gehemmt und faſt vernichtet wurde. Unter Conſtantin nemlich wurde die chriſtliche Religion allmählig die des römiſchen Reichs und das Anſehn der Prieſter im Dienſte derſelben von dem oberſten an bis zum geringſten Mönch herunter immer größer. Unter dieſe Autorität ſtellte ſich dann die despotiſirende Macht derer, die die Völker beherrſchten, und durch ſie wurde dieſelbe gefördert und geſchützt. Auf dieſe Weiſe konnte kein Volk zur öffentlichen bürgerlichen Freiheit und kein Individuum des Volks zur perſönlichen gelangen. Die Lehren des Chriſtenthums, beſonders dogmatiſchen Inhalts, aber auch die Sittenlehre war nach und nach durch

Synoden bestimmt worden. Mitglieder dieser Synoden hatten die Bestimmungen proponirt und die Synoden dieselben decretirt, und so waren Glaubensbekenntnisse entstanden, denen sich die Völker und Individuen jener Macht gegenüber fügen mußten. Glaubens- und Gewissenszwang kam an die Stelle der Geistesfreiheit, von der doch gerühmt wurde, sie sei durch's Christenthum befördert worden. Pfaffen machten das Volk dumm und thun's noch, um besser despotisiren zu können. — Dieser Vorwurf trifft aber nicht die christliche Lehre, sondern die sie annahmen und die, von denen dieselbe in Selbstsucht misbraucht wurde. Von Christus selbst und den Aposteln wurde sie an die Menschen gebracht in dem Zustande und in der Beschaffenheit, worin diese sich befanden: an die Juden in ihrer niederträchtigen Gesinnung und ihrer erheuchelten Unterwürfigkeit unter die Römer, an die Griechen eben so und an die Römer in ihrer Prätension und ihrem Hochmuth. Gewalt konnte die Lehre nicht an denen üben, denen sie sich mittheilte, und wollte sie nicht. Durch Mirakel konnten und sollten die Menschen nicht umgebildet und von ihrer Selbstsucht befreit werden, vielmehr gehörte es zum Zweck der Lehre, daß der Mensch sich selbst allmählig aus seinem niedern Zustande herausbilde und herausarbeite. Der Misbrauch, den der Mensch in jenem Zustande von der christlichen Lehre machte, war also nicht ihre Schuld, sondern die seine.

2) Kriege, die der Religion wegen geführt worden wären, Verfolgungen, Quälereien, die um ihrer Religion willen die Menschen zu erdulden gehabt hätten, sind vor Entstehung des Christenthums fast unerhört. Bei den Juden regt sich so etwas gegen die Heiden, aber sonst nirgends. Hingegen wird, so wie die christliche Religion Autorität über die Menschen erhält und mittelst dieser die Priester Macht erhalten, auch alsbald Verfolgung in der Geschichte wahrgenommen gegen Alle, die sich den besondern Satzungen nicht fügen. Die Kirche, in

den Vorwurf: sie vergieße Blut, von sich abzuwenden, errichtet Scheiterhaufen. Wo bleibt hier die Liebe der christlichen Religion? Die war eher im Heidenthum zu finden, hier aber der größte Haß gegen Heterodoxie. Ist es nicht der Geschichte gemäß, daß behauptet wird: an jedem Worte für die Freiheit des Menschen, an jeder Aeußerung eines Gedankens zur Beförderung der Aufklärung hänge ein Blutstropfen? Jede neue Wahrheit, die sich geltend gemacht, habe ein Menschenleben gekostet? Allein auch hier gilt das vorher Bemerkte. Durch die christliche Lehre konnte und sollte dem Menschen in Hinsicht seiner Affecte und Leidenschaften keine Gewalt angethan werden, sie verlangt, indem sie die Lehre von der Liebe ist, daß dem keine Qual angethan werde, der sie annehmen sollte. Viel weniger fordert sie Blut und ist unschuldig an jenen Gräueln, von denen der Mensch selbst in seiner Leidenschaft die Schuld trägt.

3) Wo das Christenthum nicht in dieser öffentlichen Wirksamkeit und Macht geschichtlicher Weise wahrgenommen wird, wo im Gegentheil seine Wirkungen die in den ruhigsten Verhältnissen einzelner Menschen zu einander sind, da ist doch nicht zu verkennen, daß seine Lehre besonders in einem Punkte die Passivität des Menschen begünstige und die Trägheit befördere, also gerade das Gegentheil von dem, was geschichtlich dort, wo das Christenthum eine große Gewalt hatte, begünstigt wurde. Dieser eine Punkt ist in der Lehre von dem jedem Menschen zu seiner Seligkeit nothwendigen Glauben an Jesum Christum, der ihn und die Menschheit überhaupt durch sein Leiden und seinen Tod mit Gott versöhnt habe. Dieser versöhnende Tod Christi heißt sein Verdienst, indem durch ihn, den Leidenden und Sterbenden die Menschheit von ihren Sünden, und deren Folgen befreit und so der Seligkeit theilhaftig geworden sei, die Bedingung jedoch, ohne die der Mensch dieser Versöhnung nicht theilhaftig werden könne, sei der Glaube an Christum, den Versöhner und alleinigen Seligmacher und durch diesen

Glauben eigne ſich der Menſch jenes Verdienſt Chriſti an. Durch ſich, durch das, was er wolle und thue, wäre es auch gerecht und gut, vermöge er ſich bei Gott kein Verdienſt zu geben. Nur Chriſti Verdienſt ſei das einzig Beſeligende. Wer aber, ſagt man, dieſe Lehre annehme, könne unmöglich beſonders thätig ſein für das Gute, da dies ja doch auch nichts helfe. So komme der Menſch durch dieſe Glaubenslehre leicht dahin, alle Selbſtthätigkeit und Willenskraft aufzugeben und in einem blos contemplativen mittelſt des Glaubens angeregten Zuſtande des Gefühls myſtiſch zu beharren und gleichgültig gegen alles Wirken zu ſein. Aber in dieſem Punkte iſt eben die chriſtliche Lehre ohne ihre Schuld von den Menſchen misverſtanden worden, auch wurde der Misverſtand, der theilweiſe ſeinen Grund nur in der Trägheit Einzelner hatte, in engen Schranken gehalten. Denn er iſt nicht ein Misverſtand der chriſtlichen Welt geworden, die vielmehr, wie Geſchichte und tägliche Erfahrung im Vergleich mit nichtchriſtlichen Völkern lehrt, eben durch ihre Lehre die thätigſte iſt. Wo das Chriſtenthum durchgedrungen iſt, iſt Induſtrie, Regſamkeit und Energie des Geiſtes geſteigert worden. Uebrigens aber kann es nicht anders ſein, als daß, je edler ein Mittel zur Erreichung eines Zweckes iſt, deſto größer auch der Misbrauch davon iſt. Der Misbrauch des Gewöhnlichen iſt unbedeutend, aber der des Edelſten iſt der ſchnödeſte. Aber hat das Edelſte dieſen ſchnöden Misbrauch zu verantworten? Nimmermehr! —

Dritter Abſchnitt.

Geſtalt der Welt, in der die chriſtliche Sittenlehre ihren Zweck fort und fort erreicht.

§. 30.

Aufgabe.

Iſt der Zweck, dem irgend ein Mittel dient, zufällig, ja willkührlich, ſo wird das, in Anſehung deſſen er Zweck iſt, auch eine Nothwendigkeit haben, ſondern ein eben ſo Zufälliges ſein. In der chriſtlichen Sittenlehre aber zeigt ſich, auch wie das Mittel zum Zweck iſt, nichts Zufälliges, ſondern eine innere, vernünftige Nothwendigkeit. Der Zweck, dem dies nothwendige Mittel dient, iſt hieraus ſchon zu erkennen als ein vernünftiger, nothwendiger Zweck; und diejenigen, in Anſehung deren er Zweck iſt, ſind keine zufällig vereinzelte, ſondern in ihrer Einheit die Welt oder Menſchheit, wobei es dann eben darauf ankommt, ſie zu betrachten und zu erkennen in ihrer innern Nothwendigkeit bei allem Wechſel und Wandel und bei allem Werden der einzelnen Individuen derſelben. Die Menſchheit wird nun in dieſem Abſchnitt zu betrachten ſein als ein Ganzes für die Erkenntniß der Nothwendigkeit, durch die ſie beſteht, und des Zwecks in ſeiner Nothwendigkeit, den in ihr die chriſtliche Lehre ausführt. Ein ſo mit innrer Nothwendigkeit ſich Halten und Beſtehn wird ein Syſtematiſches genannt; es kommt alſo darauf an, in dieſem Abſchnitt

1) das Syſtem als ſolches zu betrachten und zu begreifen,
2) auf die Welt als Syſtem und
3) auf jene Nothwendigkeit ihres Beſtehens zu reflectiren.

Dieſe Nothwendigkeit iſt das Geſetz, und die chriſtliche Lehre iſt die von dieſem Geſetze, wie es der Welturheber gegeben hat, alſo das Weltgeſetz.

§. 31.

Begriff des Syſtems.

Es iſt

1) abſtracter Weiſe der eines Ganzen, deſſen Theile nach einer Regel mit einander verknüpft und ſo zu Einem, welches eben das Ganze iſt, vereinigt ſind. In dieſem Ganzen ſind die Theile beiſammen, aber vermöge der Regel nicht zufälliger oder beliebiger, ſondern nothwendiger Weiſe. Durch dieſe Nothwendigkeit des Zuſammenhangs der Theile mit einander und durch die zugleich nothwendige Stellung derſelben in dem Ganzen unterſcheidet ſich das Syſtem von jedem andern Ganzen, deſſen Theilen die Nothwendigkeit des Zuſammenhangs und jener Stellung fehlt. Zum Unterſchied vom Syſtem wird daher ein ſolches Ganzes ein Aggregat genannt. So iſt's mit dem Sandhaufen und ſo auch mit den Kenntniſſen der Menſchen gewöhnlicher Weiſe, wie ſie der Zufall, das Belieben zuſammengebracht hat. Die Theile des Syſtems ſind nun entweder Sachen, die von einem Dritten ihrer Aehnlichkeit wegen mit einander bei ihrer Verſchiedenheit von einander in ein Ganzes geſammelt ſind, ſo jedoch, daß er bei dieſem Sammeln und Vereinigen nach einer Regel verfuhr und ſolcher Weiſe alle Willkühr und alles Zufällige möglichſt aus dem Ganzen der Sachen abgehalten hat. Das Syſtem dieſer Sachen kann wohl als reales bezeichnet werden. So z. B. ſind die einzelnen Mineralien Sachen: der Naturforſcher ſammelt ſie nach ihren Identitäts- und Differenzverhältniſſen und bringt ſie vermöge einer Regel in ein Ganzes oder jene Theile des Ganzen ſind Erkenntniſſe, die ganz auf gleiche Weiſe wie die Sachen geordnet, geſtellt und mit einander verknüpft, zu einem Ganzen vereinigt ſind. Dies

das ideale System im Gegensatz zu jenem realen. So ist die systematische Theologie, besonders die Dogmatik als System, und auch die Moral insgemein nichts anders, wie ein System nach dem blos abstracten Begriff. Eben der Begriff ist

2) distincter Weise der auch eines Ganzen, dessen Theile mit einander, jeder durch sich selbst und durch die andern, jeder durch das Ganze mit den andern verknüpft und mit ihm vereinigt sind. Hier bedarf es also keines Dritten, der die Theile zusammenzubringen suche, und keiner Regel durch den Dritten, die an die Theile gebracht würde, und so daß sie nach dieser Regel in den Zusammenhang erst mit einander kämen. Der Begriff steht hier höher, und das System, dessen Begriff er ist, ist wie der Begriff selbst, eines Dritten nicht bedürftig. Dem System — nach dem abstracten Begriff gehen als dem Ganzen die Theile, worin es sein Bestehn hat, voraus, sie haben bereits Wirklichkeit, das Ganze aber derselben ist ein noch Unwirkliches, und wird erst durch das Zusammenbringen der Theile, durch ihre Anordnung, durch die Vereinigung zum Ganzen ein Wirkliches, also: die Theile antecediren, das Ganze folgt. Hingegen nach dem Begriff in der distincten Weise ist das Ganze früher als seine Theile, es ist ein Ganzes a priori, in ihm haben alle seine Theile den Grund ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit, es ist das Princip aller Theile, in ihm, dem Princip, fangen die Theile an, wirkliche zu werden; sie bilden sich aus ihm heraus und mit ihm aus. Das Ganze ist ein selbstständiges Gebilde. So z. B. ist der Keim im Kern der Eichel der Eichbaum, aber blos der Möglichkeit nach. Alle Theile dieses Ganzen sind im Keime der Möglichkeit nach enthalten, und wie sie sich aus ihm entwickeln, verwirklichen, wird die Wurzel, Stamm, Aeste, Frucht.

3) Concret ist der Begriff des Systems der desjenigen Ganzen, welches vor seinen Theilen (nach 2.) vorhanden ist, aus welchem diese, da sie in ihm, dem Princip, der Möglich-

eit nach enthalten ſind, ſich verwirklichen, aber von welchen Theilen jeder zugleich ſelbſt ein Ganzes wird, indem er der Theil eines Ganzen iſt. Dem Ganzen, deſſen Theil nach dem concreten Begriff ein jeder iſt, der ſich aus ihm verwirklicht, iſt jeder ſeiner Theile ſubordinirt, denn aus ihm hat jeder ſeine Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Ganze iſt hiemit gegen jeden ſeiner Theile das Selbſtſtändige und jeder derſelben gegen es der von ihm abhängige. Aber indem jeder dieſer Theile für ſich ſelbſt ein Ganzes, alſo ein Syſtem iſt, iſt derſelbe jedem andern coordinirt, und ſind daher die im Syſtem enthaltenen Theile, weil jeder ſelbſt ein Syſtem iſt, keiner von dem andern abhängig, ſondern in jener Coordination und Subordination mit dem Syſtem ſind ſie gegen einander ſelbſtſtändig. So z. B. iſt in dem Gewächs als Syſtem jeder Theil der Theil, kein Ganzes, kein Syſtem, und dieſe Theile hängen von einander ab, indem ſie dem Ganzen ſubordinirt ſind. Hingegen ein Syſtem, wie das Pflanzenſyſtem, iſt ein ſolches im concreten Begriff, denn jeder Theil iſt von dem Ganzen in dieſem Syſtem abhängig und demſelben ſubordinirt, dagegen jedem andern als Theil nicht nur coordinirt, ſondern auch von jedem andern unabhängig, jeder ſelbſtſtändig.

§. 32.

Die Welt als Syſtem.

Wie ſie von dem Menſchen theilweiſe wahrgenommen wird, weil ſie nur theilweiſe in die Sinne fällt, ſo nimmt er ſie und muß er ſie wohl nehmen nach dem blos abſtracten Begriff des Syſtems, ja kaum nach dieſem, ſo nimmt er ſie insgemein für ein bloßes Aggregat. Die Sterne am Himmel, ſammt Sonne, Mond und Erde ſind für ihn beiſammen, wie der Sand am Meer und er ſpricht auch von Sternhaufen. Aber ſo viel mittelſt der Wahrnehmung und noch mehr mittelſt der Beobachtung und deren Fortſetzung auch die Kenntniß des Menſchen

von der Welt, dem Inhalte, Umfange nach sich erweitert, besonders indem sie Astronomie wird, hebt sich auch jener abstracte Begriff des Systems auf, vollends aber die Vorstellung von allem, was da ist, als einem bloßen Aggregat, und es gelangt der Mensch nach und nach zur Kenntniß der Welt als eines concreten Systems, als jener Totalität, dessen Theile zwar seine Glieder, aber die jeder für sich Totalität sind. Das Weltsystem nun hat die beiden Seiten

a. des Daseins. Die Welt als solche ist die vernunftlose und die willenlose, so wohl gegründet sie in sich selbst sei als ein einziges Ganze, dessen sämmtliche Glieder ihm subordinirt sind und einander selbstständiger Weise coordinirt. Es zeigt sich für den Menschen in seiner Betrachtung der Welt auf dieser Seite ihres Daseins folglich Vernunft, was diese Anordnung des Systems und das Gesetz dieser Ordnung betrifft, ja es zeigt sich in der Bewegung der Welttheile nach der Totalität eines jeden wenigstens der Schein der Freiheit. Allein der Mensch erkennt doch zugleich an, daß die Welt im Dasein es nicht ist, die Vernunft und Freiheit hat, so vernünftig und scheinbar frei Alles sei. Die Erde bewegt sich nach einem Gesetz um sich selbst und um den Centralkörper ihres Systems, die Sonne, aber die Erde weiß nicht, daß sie sich so vernünftig bewege, und sie ist nicht für sich die in dieser Bewegung sich frei verhaltende.

b. Auf der andern Seite ist die Welt die ihrer selbst sich bewußte. In ihrem Bewußtsein aber, in ihrem Selbstbewußtsein ist sie nicht die Welt als solche, sondern dieselbe als die Menschheit (genus hominum). Die Welt auf der Seite des Daseins und das System derselben auf eben dieser Seite ist die, der sie selbst auf der Seite der Menschheit oder des Bewußtseins sich bewußt wird. Die Menschheit als System hat das Weltsystem in seinem bloßen Dasein nur zur Voraussetzung für sich selbst. Die Basis der Menschheit als des

geistigen Weltsystems ist das Weltsystem als das blos materielle. Die Theile des Weltsystems auf der Seite des Bewußtseins, also die Theile der Totalität, welche die Menschheit ist, sind

1) die Völker, wie sie in jener Totalität zur Wirklichkeit kommen, existiren, bestehen und vergehen und ihnen immer andere folgen, aber so, daß alle Völker, die waren, sind und sein werden, in der Totalität der Menschheit eingeschlossen bleiben als Theile dieses Systems. Jeder derselben, weil nur ein Theil der Menschheit, ist ihr, dem Ganzen, worin es zur Existenz und zum Bewußtsein kam, subordinirt. Aber jedes Volk, obzwar in Beziehung auf die Menschheit nur ein Theil, ist ein Ganzes, ein System, jedem andern gegenüber, die Völker einander coordinirt. In dieser Coordination sind sie von einander unabhängig, jedes Volk dem andern gegenüber ein selbstständiges. Das Princip dieser Coordination, Unabhängigkeit und Selbstständigkeit ist die Menschheit selbst, der alle Völker immanent sind. Ihre Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von einander ist aus diesem Gesetz das Recht, das jedes Volk an sich hat, und gegen jedes andere; es ist das Völkerrecht. Versucht eins der Völker aus jener Coordination, aus jenem System herauszugehen und sich als Ganzes an die Stelle der Menschheit zu setzen, wird also ein Volk eroberungssüchtig, die andern Alle zu unterjochen strebend, so ist das gegen das Princip der Menschheit, gegen ihr Gesetz, gegen das Völkerrecht und das Volk muß zu Grunde gehn, wenn es nicht von andern in die Schranken getrieben wird.

2) Jedes Volk in seiner Totalität gleichfalls ein System, besteht aus Theilen, deren jeder auch noch ein Ganzes zu sein vermag. Diese Theile sind die Stände. Jeder Stand im Staate, jede solche Corporation im Volk ist dem Staat, dem Volke subordinirt, vom Ganzen abhängig, weil es eben nur ein Theil des Ganzen ist. Aber jeder Stand, selbst ein Ganzes, ist jedem andern in eben dem System coordinirt, keiner

vom andern abhängig, selbstständig gegen einander. Also hier greift das Recht der Menschheit herein, das Recht der Stände, das öffentliche Recht.

3) Jeder Stand in seiner Totalität ist gleicherweise gegliedert und seine Theile sind die Familien bis herab zu deren Individuen. Hier findet dasselbe Verhältniß der Sub- und Coordination Statt und das Gesetz bestimmend das Recht ist das Privatrecht. Im System der Menschheit sind also gegründet Völkerrecht, öffentliches Recht und Privatrecht, letzteres, was die Individuen angeht, als persönliches Recht und es hat nicht die Klugheit der Menschen dies Recht in die Welt gebracht, sondern umgekehrt, daß der Mensch eine Rechtswissenschaft zu haben vermöge, gründet sich darauf und darin, daß die Menschheit ein System ist, in dem sogenannten Naturrecht oder besser Vernunftrecht.

§. 33.

Das Weltgesetz in der Bestimmtheit des christlichen.

Die Welt ὁ κόσμος, in der dasselbe seine Macht hat und beweis't, ist hier die ihrer sich bewußte und es zu wissen fähige oder die Menschheit. Das sonst sogenannte Weltgesetz, angehend die mechanische Bewegung, wie dies von Keppler entdeckt, bezieht sich lediglich auf sie in ihrem Dasein und eben so das Gesetz der Organisation und des Lebens, das Naturgesetz. Hier ist es das Gesetz, welches in der Welt Macht hat in Bezug auf die Willensfreiheit des Menschen. Von dem Gesetz für den Willen kann ganz einfach gesagt werden, es sei dasselbe die freie Nothwendigkeit, daß Recht gethan und wenn Unrecht gethan worden, daß das Unrecht wieder gut gemacht werde. Hier ist dann in der Angabe die Erkenntniß dessen, was Recht sei, vorausgesetzt und in §. 32. entwickelt. Gewollt und gethan kann von dem Menschen das Rechte werden entweder aus Zwang und in der Weise, daß er sich bei seinem Rechtthun

von außen her durch allerlei Motive beſtimmen laſſe. Dann will und thut er Recht, wie er zwar muß, aber nicht weil er will, ſondern weil er muß, und kommt ſo eine Rechtlichkeit des Menſchen zu Stande aus Noth und Zwang, Furcht, Intereſſe u. ſ. f., die von Kant ſogenannte Legalität. In Anſehung dieſer Gerechtigkeit iſt das Sprichwort: fiat iustitia et pereat mundus. Aber ein ſehr ſchlechtes Sprichwort, indem das Rechtthun nur aus Noth und Zwang veranlaßt wird und das Rechtthun als freie Nothwendigkeit verſchwunden iſt. Kant ſucht dem Sprichwort zu helfen, indem er es dreht: „Gerechtigkeit muß ſein und ſollten dabei alle Schurken zu Grunde gehen.“ Dies iſt jedoch nur ein Nothbehelf und das Sprichwort bleibt eben ſo ſchlecht, da ſich hiedurch daſſelbe nicht in's Moraliſche erhebt. So ſpricht die Liebe nicht, vielmehr: fiat iustitia et servetur mundus. Die Liebe nimmt ſich auch der Schelmen an und will ſie gerettet wiſſen. Will und thut der Menſch das Rechte und Gerechte, wie er muß, ex lege, aber nicht weil er muß, ſondern weil er will, ſo iſt ſein Rechtthun nicht aus Zwang, und verhält er ſich darin eben ſo frei, wie das Geſetz ſelbſt die freie Nothwendigkeit iſt. Dann kommt aber ſein das Rechte Wollen und Thun lediglich aus der Liebe zum Geſetz und zum Recht ſelbſt, aus einer Liebe, in der keine Furcht und kein Zwang iſt. So iſt die Liebe zum Geſetz und zum Recht das Princip jedes Entſchluſſes und jeder That als einer Tugend, die Liebe iſt das Begründende der Tugend und von ihr aus giebt ſich der Menſch in Anſehung des Rechts und der Gerechtigkeit nicht etwa blos den Charakter des Legalen (den kann er als der Kluge und Selbſtſüchtige haben), ſondern den des Moraliſchen. Aber Liebe ohne Erkenntniß deſſen, was geliebt wird, iſt nur ein Gefühl, höchſtens eine aus dem natürlichen Triebe hervorgehende und beſtimmte Bewegung; Liebe zum Geſetz und zur Gerechtigkeit ſetzt eine Erkenntniß des Gerechten voraus. Aber die Macht des Menſchen, kraft deren er Erkenntniß ver-

mag, ist die Vernunft, die durch Erkenntniß des Gesetzes bedingte Liebe zum Gesetz und Recht hat hiemit in ihr selbst die Bestimmtheit der vernünftigen, und ihr Resultat — die Tugend — ist hiemit in der Sphäre der Vernunft enthalten. Aber das Vernünftige ist seinem Wesen nach das Logische und dies in seiner Vollendung ist das Syllogistische, die Gerechtigkeit als Tugend, weil die ihr inwohnende Seele die Liebe ist, hat das Logische in dieser Vollendung zu ihrem Wesen. Alles Ethische daher, wie jede Tugend ist zugleich das Logische und näher noch das Syllogistische und daher die Ethik ein System, vermittelt durch die Logik. Hier nun kommt es auf die Lösung der Aufgabe, auf die Form des Syllogismus an und muß in die Logik zurückgegangen werden. Die logische oder vernünftige Form aber, die der Schluß hat, ist eine dreifache:

1. Diejenige, in der das Besondere die Stelle des terminus medius (hier ein Volk, besonders für sich da seiend), in welcher das Einzelne (hier jedes andere Volk) die Stelle des terminus minor, und in welcher das Allgemeine (hier die Menschheit) die Stelle des terminus maior einnimmt. Das Besondere (Volk) kann zu der Anerkenntniß gelangen

a. der Unabhängigkeit aller andern Völker von ihm und ihrer Selbstständigkeit (im Schluß der term. minor). Erkennt es aus Liebe zum Recht diese Selbstständigkeit aller andern Völker an, so ist seine Tugend die freie Gerechtigkeitsliebe. Dann ist das Volk ohne Eifersucht gegen die andern, ohne Selbstsucht, ohne Stolz und Hochmuth gegen sie. Es liebt die Völker und thut ihnen recht und greift in keines ihrer Rechte ein, und wenn auch in dem Volke noch der nationale Egoismus sein Wesen treibt, so hat es doch die Tugend wenigstens in seiner Regierung, indem der Regent von dem Nationalhaß gegen andere Völker, von Eifersucht, Eingriffen in ihre Rechte frei ist.

b. Eben so vermag das Volk im Verhältniß zu ihm selbst

ſeine Unabhängigkeit von den andern anzuerkennen und das Recht, ſelbſtſtändig ihnen gegenüber zu ſein, zu wiſſen und zu lieben. Aus dieſer Liebe entſpringt, wenn das Volk in ſeiner Unabhängigkeit vom andern angegriffen wird, die Tugend der Tapferkeit, die eben kommt aus Liebe zum Recht.

c. Erkennt ein Volk wohl an in ſeinem Verhältniß zur Menſchheit, daß Alles, was der Menſchheit Ehre bringt, wenn es auch dem beſondern Volke nicht von unmittelbarem Nutzen wäre, doch gefördert zu werden verdiene — und dieſe Anerkenntniß aus Liebe zur Menſchheit iſt auch eine Tugend in jeder Beförderung der Wiſſenſchaften, Künſte u. ſ. f. — ſo iſt die Tugend des Volkes hier ſein Edelmuth; ſo bei Errichtung ſeiner Anſtalten, wie ſie z. B. ſchon im Mittelalter waren, durch welche wahre Humanität gefördert wurde. In dieſer vernünftigen Weiſe iſt die Tugend Nationaltugend mit Bezug auf's Völkerrecht und mit Bezug auf's Menſchengeſchlecht, in deſſen Sphären alle Völker eben ſo viele für ſich beſtehende Glieder oder Syſteme ſind.

2) Die zweite Form des Schluſſes iſt diejenige, in der der term. med. das Allgemeine, der term. minor das Einzelne und der term. maior das Beſondere (hier das Volk) iſt. Liebe zum Geſetz und Recht — die Tugend ſelbſt aus ihr in dieſer Schlußform iſt die bürgerliche Tugend — jene Liebe nemlich, die jedes Bürgers zu ſeinen Mitbürgern, weil ſie Menſchen ſind, iſt alſo aus dem Princip jener Allgemeinheit. Dieſe bürgerliche Tugend iſt ſie mit Bezug auf das öffentliche Recht. Im Volke findet ein Unterſchied der Stände Statt; die Liebe der Individuen, eines jeden nicht nur zu den Mitgliedern ſeines Standes, ſondern auch jedes andern, iſt eine Tugend, die ſich beweiſ't auf äußerliche Weiſe als Höflichkeit der Mitglieder des geringeren Standes gegen die des höheren, ferner als Dienſtfertigkeit, Wohlwollen auf eben der Seite und auf Seite der Geringeren durch Anerkennung der Verdienſte dieſer in den

höheren, durch Willfährigkeit, sich Verordnungen zu unterziehen, ohne pharisäische Unterwerfung.

Nach der Seite hin, wo im Schluß der term. maior das Volk in seiner Totalität ist, verhält jeder Einzelne sich zu dem Ganzen, die Einrichtungen, Gesetze anerkennend u. s. f. und treu ihnen ergeben. Er liebt sein Volk und insbesondere seine Regierung und es kommt ihm nie der Gedanke bei, in Opposition mit seiner Regierung zu sein, frei verhält er sich in seiner Tugend und zu keiner Partei gehörig.

3) Die dritte Schlußform ist die, in der das Einzelne (hier ein menschliches Individuum) die Stelle des term. med. hat und das Besondere (hier jedes Volk) die des term. min. das Allgemeine aber (hier die Menschheit) die Stelle des term. mai. hat. Das einzelne Individuum schließt die beiden Extreme den term. min. (alle Völker) und den term. mai. (die Menschheit) in Eins zusammen. Das vermag aber der Einzelne nur, indem er eben so sehr das Wesen jedes Volkes zu seinem Wesen hat, also auf kein einzelnes Volk eingeschränkt ist, als eben das Wesen der Menschheit seine Wesenheit ist. Ein einzelner, nur als einem einzigen Volke, in dem er geboren und erzogen worden, angehörig und den Charakter dieses Volkes als den seinigen habend, kann wohl der Gesetzgeber dieses Volkes werden, aber so in einem Volke haftend eignet er sich nicht dazu, das Mittelglied zu sein zwischen allen Völkern und der Menschheit (term. med. des Schlusses). Die Gesetze, die er giebt, giebt er lediglich für sein Volk, sie sind Nationalgesetze, in ihnen kommen wohl Gesetze für die Menschheit vor, aber diese machen sie nicht zum Weltgesetz. So das mosaische Gesetz für die Juden. Der Einzelne (im Schluß term. med.) in der Liebe, der Mittler zwischen allen besondern und einzelnen Völkern und zwischen der Menschheit, ist zugleich der Einzige. Er war geboren und lebte unter einem Volke, aber sein Herz schlug nicht blos israelitisch-national, sondern für jedes

Volk, als das Herz jedes Volkes. Er war wohl ein Nachkomme David's, aber dies war nur eine äußere, zufällige Beſtimmung an ihm; er war des Menſchen Sohn, der alle Völker, alle einzelnen Individuen derſelben ſo zu ſagen in ſich aufgenommen hatte; er vermittelt die ethiſche Beziehung aller Völker auf einander und eben die ethiſche Beziehung ſämmtlicher Völker auf die Menſchheit, er iſt auch in dieſem Sinne der Mittler zwiſchen der Menſchheit und jedem Einzelnen im Volke; und dieſer Einzige iſt — Jeſus Chriſtus. Er hat das Geſetz der Liebe ſelbſt erfüllt und es iſt nicht blos dem Volke, worunter er geboren worden, ſondern jedem gegeben, es iſt das Geſetz der Liebe, das Weltgeſetz, und in Bezug auf jenen Einzigen heißt es das chriſtliche. Die Welt mit dieſem Geſetz iſt die Chriſtenheit, die vollendete Menſchheit.

Anmerkung und Uebergang.

Wie für den wahren Glauben der Welt, wovon die Prolegomena zur Dogmatik handeln, ſo auch iſt für die Sittlichkeit der Welt Chriſtus der, von welchem Alles aus- und auf welchen Alles zurückgeht, er der Grund, wie der Gipfel. Die Tugend in ihrer Vollendung und ſchon als ſich vollendende iſt die chriſtliche. Sie wird gelehrt, damit ſie geübt werde. Die bibliſche Sittenlehre, von der zuerſt gehandelt worden, iſt nun in der nähern Beſtimmung chriſtliche Tugendlehre und die Wiſſenſchaft von ihr iſt die theologiſche Moral. Als eine Wiſſenſchaft iſt ſie im Gebiet der Wiſſenſchaft überhaupt und müſſen daher die Prolegomena zu ihr auch noch eine Einleitung in ſie ſein aus dem Standpunkte der Wiſſenſchaft.

Der Prolegomena zur theologiſchen Moral
Dritter Theil.

Bis daher haben die Prolegomena zur theologiſchen Moral das zweifache Verhältniß dieſer letztern zur Bibel und zur Welt betrachtet. Nun hat aber die theologiſche Moral auch ein Verhältniß zu ihr ſelbſt, und das iſt ein innerliches (die beiden erſten Verhältniſſe ſind blos äußerlich), und als ein innerliches iſt es zugleich ein nothwendiges. Die theologiſche Moral nemlich ſoll Wiſſenſchaft ſein, und durch dieſe Forderung ſteht ſie im Verhältniß zu ſich. Die Betrachtung derſelben im Verhältniß zur Bibel und zur Welt kann für ein an die theologiſche Moral Hinanleiten genommen werden, die jetzige Betrachtung iſt die eigentliche Einleitung in ſie hinein.

§. 34.

Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Wiſſenſchaft.

Wenn von Prolegomenen zur Moral die Rede iſt, ſo verſteht ſich von ſelber, daß die Vorausſetzung ſei, es wäre die theologiſche Moral ſelbſt noch nicht Wiſſenſchaft, ſondern die Prolegomena ſeien die Vorarbeit für ſie, damit ſie Wiſſenſchaft werde. Wird ſie alſo auf dem Stundpunkt der Wiſſenſchaft betrachtet, ſo iſt die Betrachtung die von ihr als einer vorerſt nur möglichen, die aus der Möglichkeit heraus in die Wirklichkeit will und mittelſt der Prolegomenen zur Wirklichkeit kom-

men ſoll. Es iſt alſo nur der Begriff von der theologiſchen Moral als einer Wiſſenſchaft, womit man es hier zu thun hat.

Was wiſſenſchaftlich erkannt wird, das wird eben darum vor allen Dingen durch und durch verſtanden. Bei einer bloßen Kunde kann noch viel Unbegreifliches ſein; aber die Idee der Wiſſenſchaft geſtattet nichts Unbegriffenes; wo dies iſt, hat die Wiſſenſchaft ein Ende. Alſo das Erſte auch bei der theologiſchen Moral iſt ihr Begriff, der herrſchen muß von Anfang bis zu Ende. Die Einleitung in dieſelbe hätte alſo damit einen erſten Abſchnitt. Schon im gewöhnlichen moraliſchen Verhältniß fordert der Begriff, die Erkenntniß des Gewollten, ſeinen Ort in des Menſchen Geiſt: mit gutem Gewiſſen, heißt es, kann keiner auf das bloße Gefühl hin handeln. Wiſſenſchaft ohne Begriff wäre keine Wiſſenſchaft; auch ſagt das Sprichwort: quod dubitas, ne feceris. Das Fühlen des Lebenden iſt leicht, es kommt von ſelbſt; ſo auch das moraliſche Gefühl; das Denken, Begreifen erfordert Anſtrengung; daher wird oft von den Gefühlstheologen der Begriff hintangeſetzt. — Sodann: die Wiſſenſchaft lediglich im Verhältniß zu ihr ſelbſt iſt ſich ſelbſt Zweck, — ſie kann das Mittel werden für Zwecke außer ihr, aber dann iſt ſie aus dem Verhältniß zu ihr heraus, und durch diejenigen Subjecte, die ſie haben, iſt ſie zu dieſem Mittel gemacht. Im Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt ſie ſelbſtſtändig und von allen, die ſich mit ihr abgeben, unabhängig. Aber man kann ſie auch abhängig machen, — ſo der Heuchler und Betrüger, der ſie misbraucht. — Der zweite Abſchnitt handelt vom Zweck der theologiſchen Moral. Endlich: die Wiſſenſchaft iſt ein Ganzes; die Totalität iſt ihre Weſenheit; ſomit beſteht ſie aus Theilen. Dies das Dritte. Im Verhältniß zu ihr ſelbſt nun aber können dieſe Theile nicht von auſſen her an ſie gebracht werden, ſo daß ein Dritter wäre, der den Gedanken der Wiſſenſchaft hätte und bei der theologiſchen Moral ſie im beſtimmten Verhältniß zu ihrem Gegen-

stande, dem moralischen Bibelstoff, bereits erkannt hätte und ihr nun Theile geben wollte. Die so empfangenen Theile wären solche, zu denen sie als das Ganze in einem Verhältniß stände; in dies Verhältniß wäre sie gebracht durch irgend einen Virtuosen der Wissenschaft, Calixt, Reinhard; dies Verhältniß wäre blos äußerlich, ohne daß es die theologische Moral etwas anginge. Kommen die Theile nicht aus dem Ganzen selbst, so ist das Verhältniß ihrer zu dem Ganzen jenes äußere; dagegen wenn die Wissenschaft selbst sich die Theile giebt, in denen sie dann von dem, der an sie geht, gefaßt wird, dann ist ihr Verhältniß ein inneres. Dies ist der dritte Artikel, der ihrer eigenen Artikulation und Gliederung.

Erster Abschnitt.

Begriff der theologischen Moral.

Was wissenschaftlich erkannt wird, wird

a) aus seinem Grunde, und dessen Grund wird, indem es aus ihm, zugleich mit erkannt. Die scientifische Erkenntniß ist eo ipso eine gründliche. Der Grund derselben heißt mit einem Wort: Princip (nicht Anfang). Die Idee der theologischen Moral fordert, indem sie die derselben als einer strengen Wissenschaft ist, nothwendig ein Princip und die Erkenntniß dieses Princips. Diese Forderung ist besonders, seit Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft über die Möglichkeit praktisch-synthetischer Urtheile a priori Untersuchungen angestellt hat, von den Theologen und Philosophen anerkannt. Kenntnisse als solche von allerlei sind gar wohl möglich ohne einen

Volk, als das Herz jedes Volkes. Er war wohl ein Nachkomme David's, aber dies war nur eine äußere, zufällige Beſtimmung an ihm; er war des Menſchen Sohn, der alle Völker, alle einzelnen Individuen derſelben ſo zu ſagen in ſich aufgenommen hatte; er vermittelt die ethiſche Beziehung aller Völker auf einander und eben die ethiſche Beziehung ſämmtlicher Völker auf die Menſchheit, er iſt auch in dieſem Sinne der Mittler zwiſchen der Menſchheit und jedem Einzelnen im Volke; und dieſer Einzige iſt — Jeſus Chriſtus. Er hat das Geſetz der Liebe ſelbſt erfüllt und es iſt nicht blos dem Volke, worunter er geboren worden, ſondern jedem gegeben, es iſt das Geſetz der Liebe, das Weltgeſetz, und in Bezug auf jenen Einzigen heißt es das chriſtliche. Die Welt mit dieſem Geſetz iſt die Chriſtenheit, die vollendete Menſchheit.

Anmerkung und Uebergang.

Wie für den wahren Glauben der Welt, wovon die Prolegomena zur Dogmatik handeln, ſo auch iſt für die Sittlichkeit der Welt Chriſtus der, von welchem Alles aus- und auf welchen Alles zurückgeht, er der Grund, wie der Gipfel. Die Tugend in ihrer Vollendung und ſchon als ſich vollendende iſt die chriſtliche. Sie wird gelehrt, damit ſie geübt werde. Die bibliſche Sittenlehre, von der zuerſt gehandelt worden, iſt nun in der nähern Beſtimmung chriſtliche Tugendlehre und die Wiſſenſchaft von ihr iſt die theologiſche Moral. Als eine Wiſſenſchaft iſt ſie im Gebiet der Wiſſenſchaft überhaupt und müſſen daher die Prolegomena zu ihr auch noch eine Einleitung in ſie ſein aus dem Standpunkte der Wiſſenſchaft.

Der Prolegomena zur theologiſchen Moral
Dritter Theil.

Bis daher haben die Prolegomena zur theologiſchen Moral das zweifache Verhältniß dieſer letztern zur Bibel und zur Welt betrachtet. Nun hat aber die theologiſche Moral auch ein Verhältniß zu ihr ſelbſt, und das iſt ein innerliches (die beiden erſten Verhältniſſe ſind blos äußerlich), und als ein innerliches iſt es zugleich ein nothwendiges. Die theologiſche Moral nemlich ſoll Wiſſenſchaft ſein, und durch dieſe Forderung ſteht ſie im Verhältniß zu ſich. Die Betrachtung derſelben im Verhältniß zur Bibel und zur Welt kann für ein an die theologiſche Moral Hinanleiten genommen werden, die jetzige Betrachtung iſt die eigentliche Einleitung in ſie hinein.

§. 34.

Einleitung in die theologiſche Moral aus dem Standpunkte der Wiſſenſchaft.

Wenn von Prolegomenen zur Moral die Rede iſt, ſo verſteht ſich von ſelber, daß die Vorausſetzung ſei, es wäre die theologiſche Moral ſelbſt noch nicht Wiſſenſchaft, ſondern die Prolegomena ſeien die Vorarbeit für ſie, damit ſie Wiſſenſchaft werde. Wird ſie alſo auf dem Stundpunkt der Wiſſenſchaft betrachtet, ſo iſt die Betrachtung die von ihr als einer vorerſt nur möglichen, die aus der Möglichkeit heraus in die Wirklichkeit will und mittelſt der Prolegomenen zur Wirklichkeit kom-

men soll. Es ist also nur der Begriff von der theologischen Moral als einer Wissenschaft, womit man es hier zu thun hat.

Was wissenschaftlich erkannt wird, das wird eben darum vor allen Dingen durch und durch verstanden. Bei einer bloßen Kunde kann noch viel Unbegreifliches sein; aber die Idee der Wissenschaft gestattet nichts Unbegriffenes; wo dies ist, hat die Wissenschaft ein Ende. Also das Erste auch bei der theologischen Moral ist ihr Begriff, der herrschen muß von Anfang bis zu Ende. Die Einleitung in dieselbe hätte also damit einen ersten Abschnitt. Schon im gewöhnlichen moralischen Verhältniß fordert der Begriff, die Erkenntniß des Gewollten, seinen Ort in des Menschen Geist: mit gutem Gewissen, heißt es, kann keiner auf das bloße Gefühl hin handeln. Wissenschaft ohne Begriff wäre keine Wissenschaft; auch sagt das Sprichwort: quod dubitas, ne feceris. Das Fühlen des Lebenden ist leicht, es kommt von selbst; so auch das moralische Gefühl; das Denken, Begreifen erfordert Anstrengung; daher wird oft von den Gefühlstheologen der Begriff hintangesetzt. — Sodann: die Wissenschaft lediglich im Verhältniß zu ihr selbst ist sich selbst Zweck, — sie kann das Mittel werden für Zwecke außer ihr, aber dann ist sie aus dem Verhältniß zu ihr heraus, und durch diejenigen Subjecte, die sie haben, ist sie zu diesem Mittel gemacht. Im Verhältniß zu sich selbst ist sie selbstständig und von allen, die sich mit ihr abgeben, unabhängig. Aber man kann sie auch abhängig machen, — so der Heuchler und Betrüger, der sie misbraucht. — Der zweite Abschnitt handelt vom Zweck der theologischen Moral. Endlich: die Wissenschaft ist ein Ganzes; die Totalität ist ihre Wesenheit; somit besteht sie aus Theilen. Dies das Dritte. Im Verhältniß zu ihr selbst nun aber können diese Theile nicht von aussen her an sie gebracht werden, so daß ein Dritter wäre, der den Gedanken der Wissenschaft hätte und bei der theologischen Moral sie im bestimmten Verhältniß zu ihrem Gegen-

stande, dem moralischen Bibelstoff, bereits erkannt hätte und ihr nun Theile geben wollte. Die so empfangenen Theile wären solche, zu denen sie als das Ganze in einem Verhältniß stände; in dies Verhältniß wäre sie gebracht durch irgend einen Virtuosen der Wissenschaft, Calixt, Reinhard; dies Verhältniß wäre blos äußerlich, ohne daß es die theologische Moral etwas anginge. Kommen die Theile nicht aus dem Ganzen selbst, so ist das Verhältniß ihrer zu dem Ganzen jenes äußere; dagegen wenn die Wissenschaft selbst sich die Theile giebt, in denen sie dann von dem, der an sie geht, gefaßt wird, dann ist ihr Verhältniß ein inneres. Dies ist der dritte Artikel, der ihrer eigenen Artikulation und Gliederung.

Erster Abschnitt.

Begriff der theologischen Moral.

Was wissenschaftlich erkannt wird, wird

a) aus seinem Grunde, und dessen Grund wird, indem es aus ihm, zugleich mit erkannt. Die scientifische Erkenntniß ist eo ipso eine gründliche. Der Grund derselben heißt mit einem Wort: Princip (nicht Anfang). Die Idee der theologischen Moral fordert, indem sie die derselben als einer strengen Wissenschaft ist, nothwendig ein Princip und die Erkenntniß dieses Princips. Diese Forderung ist besonders, seit Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft über die Möglichkeit praktisch-synthetischer Urtheile a priori Untersuchungen angestellt hat, von den Theologen und Philosophen anerkannt. Kenntnisse als solche von allerlei sind gar wohl möglich ohne einen

Grund, der erkannt und aus welchem Grunde ſie begriffen werden; ja bei einer großen Summe derſelben muß der Menſch ſchon damit zufrieden ſein, daß er ſie hat. In der Wiſſenſchaft iſt es allein um die Wahrheit zu thun; aber eine Wahrheit, die nicht erkannt würde, wäre keine Wahrheit; iſt ſie erkannt, ſo iſt auch der Grund und ſie aus ihm begriffen, und dann iſt ſie Wiſſenſchaft. So iſt in der Mathematik jede Wahrheit eine bewieſene analytiſch oder ſynthetiſch. Die Ethik nun aber, indem ſie die Sittenlehre der Bibel zu ihrem Gegenſtande hat, kann nicht, ohne daß ſie ſelbſt Sittenlehre ſei, alſo in der Freiheit mit Nothwendigkeit ſich bewege, Wiſſenſchaft werden oder ſein. In andern Gebieten des menſchlichen Wiſſens kommt es ſtark auf Autoritäten an; aber ſchon in der populären Sittenlehre, vollends in der Wiſſenſchaft giebt es keine Autorität außer der der Wahrheit ſelbſt, verum index sui et falsi. Zu der Einſicht nun gelangt der Menſch ohne Schwierigkeit, daß er in ſeinen Handlungen ſich nicht durch fremde Autoritäten beſtimmen laſſen ſoll, ſelbſt durch keine Bibel; aber ſchwer iſt die Einſicht des Menſchen, daß er ſich von ſeiner Autorität nicht beſtimmen laſſe. In der theologiſchen Moral iſt nichts darum wahr und gewiß, weil es Chriſtus gelehrt und geſagt hat, noch weniger iſt es darum wahr, weil mein Zeugniß dafür ſpricht — dies ſind Autoritäten — die Wahrheit iſt ihre eigene Autorität, — vielmehr weil es wahr iſt, hat Jeſus es geſprochen. Gott ſelbſt denkt nur das, was wahr iſt; nicht weil er es denkt, iſt es wahr. Reſultat: das Princip der theologiſchen Moral iſt nicht ihr gegeben, nicht erborgt, vielmehr giebt ſie wie die Vernunft ſich ihren Grund ſelbſt; ſie iſt wie das Leben ſelbſt der Grund ihres Werdens.

b) Ohne daß etwas ſei, das erkannt werde, iſt keine Erkenntniß möglich, — nisi aliquid sit quod cognoscatur, cognitio locum habere non potest. Was aber erkannt wird oder erkannt werden kann, iſt der Gegenſtand der Erkennt-

niß. Nun kann es wohl sein, daß, indem die Erkenntniß erzeugt wird, hiermit zugleich ihr Gegenstand hervorgebracht werde, — so also, daß das Princip der Erkenntniß auch das Princip sei dessen, was erkannt wird; und so verhält es sich z. B. in der reinen Mathematik: der Gegenstand, der erkannt wird, ist die Bestimmung einer Größe. Aber nicht so mit der christlichen Ethik. Hier im Gegentheil ist das, was erkannt werde, gegeben; der Gegenstand wird von ihr aus ihrem Princip nicht hervorgebracht, er ist schon da, er ist die christliche Lehre von der Freiheit, von der Liebe. Diese Lehre wird von von der theologischen Moral vorgefunden, und diese Lehre wird erkannt aus der Bibel als ihrer Quelle, durch deren Lesen und Erklären, Commentare ꝛc. Diese so gegebenen biblischen Lehren, als erkennbar und erkannt, sind für die theologische Moral aber nur der Gegenstand ihrer Erkenntnisse. Die Erkenntnisse, die sie enthält und deren Gegenstände jene erkannte Lehren sind, unterscheiden sich von diesen nicht zwar dem Wesen nach quoad materiam, aber der Art und Weise nach wie die Wissenschaft zu ihnen gelangt und sich selbst einen Inhalt giebt, der in diesen Erkenntnissen besteht. Der Exeget, wenn er treu und tüchtig zu Werke geht, kommt in Ansehung der besonderen moralischen Bibelstellen zu denselben Erkenntnissen, zu denen der Theolog in seiner Wissenschaft auch gelangt; aber die Erkenntnißweise in der theologischen Moral ist eine andere als die im Lesen und Interpretiren der Bibel; für jene andere, die philosophische, wird diese, die exegetische, nur vorausgesetzt. So giebt die theologische Moral, die ihren Gegenstand aus der Bibel hat, sich die Erkenntniß desselben, ihren Inhalt, selbst; aus ihrem Grund bringt sie selbstthätig all' die Erkenntnisse hervor, welche biblische Sittenlehre zu ihrem Gegenstande haben. In der Lectüre der Bibel ist die Erkenntnißweise combinatorisch, comparativ, collectiv; aber in der theologischen Moral ist diese Erkenntnißweise productiv, gene-

tiſch. Nemlich die in der Bibel und ihrem Wort angedeutete und enthaltene Erkenntniß einer ſittlichen Wahrheit iſt ſchon fertig, und der Leſer der Bibel nimmt dieſe in ſich auf, ſammelt; aber in der theologiſchen Moral kömmt es darauf an, dies von vorn an zu erzeugen mit der Frage: woraus und wie iſt die in der Bibel gegebene Erkenntniß geworden? Hier geht alſo die Wiſſenſchaft aus dem Gegebenen, Gewordenen auf's Werden zurück, und erſt wenn der Menſch weiß, nicht nur „daß", ſondern auch „warum", hat er eine wahre Erkenntniß. Dazu führt ihn keine Exegeſe. Dadurch, daß der chriſtliche Theolog nicht bei dem Buche ſtehen bleibt, bei dem Gegebenen, dadurch, daß er vielmehr auf das Princip, woraus der Inhalt des Buches, ausgeht und den Inhalt alſo aus ſeinem Grunde zu begreifen ſtrebt, unterſcheidet er ſich, indem er dies Beſtreben mit dem Philoſophen gemein hat, von dem chineſiſchen Bonzen. Gleich darin alſo zeigt ſich leicht die Qualification zum chriſtlichen Theologen; für den letztern kann Göthe's Wort die Maxime werden: „was du ererbt von deinen Vätern haſt, erwirb es, um es zu beſitzen."

c) Kein Inhalt ohne Form, wie keine Form ohne Inhalt. Es hat daher der Begriff der theologiſchen Moral zu ſeinem dritten Moment eben die Form. Sie giebt sub b. ihren Inhalt ſich ſelbſt; da nun von ihm die Form unzertrennlich iſt, ſo heißt es hier auch: eben ſo giebt ſie ihre Form ſich ſelbſt. — Die einfachſte Bewegung im lebenden Individuum iſt das Gefühl, — daſſelbe ein Inhalt des Lebens, beſtätigend das Leben. Aber ſelbſt ſolcher Inhalt iſt nicht formlos. Aber die Gefühlsform iſt mit dem Gefühl ſelbſt als ihrem Inhalt ſo einerlei, daß es dem Nachdenken über das Gefühl ſchwer wird, ſeine Form von ſeinem Inhalt zu unterſcheiden. Wie Gefühle, ſo ſind Vorſtellungen ein Inhalt des Lebens; ſo ſehr wie bei den Gefühlen iſt bei den Vorſtellungen ihre Form nicht identiſch, die Form iſt unterſcheidbar. Aber vag und un-

bestimmt ist wie die Form des Gefühls, so auch die Form jeder Vorstellung. Der eine denkt sich bei „Welt" dies, der andere das. Erkenntnisse, die Inhalt der Wissenschaft sind, haben jede, weil sie eine Erkenntniß ist, vor jeder Vorstellung und jedem Gefühl das voraus, daß ihre Form eine bestimmte ist. Es ist nemlich der in der Erkenntniß rege oder immanente Begriff, durch den ihre Form die Bestimmtheit hat. Zu unterscheiden aber ist hier

α) die Form, die der Inhalt der christlichen Ethik, indem er aus einer Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen besteht, hat, — und

β) die Form, die die der Ethik selbst ist in Ansehung ihres Inhalts.

Wie sich ad α) die Wissenschaft jede Erkenntniß, die ihr Inhalt wird, und mit ihr die Form einer jeden selbst giebt, eben so giebt sie ad β) sich, dem Ganzen, das jene Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen enthält, ihre Form auch selbst. Diese Form nemlich, welche die Wissenschaft nach ihrem Gesammtinhalt sich selbst giebt, besteht wesentlich in dem innern und nothwendigen Zusammenhange aller der Erkenntnisse, die einzeln und insgesammt ihr Inhalt sind; kurz, das Ganze der Wissenschaft ist nicht Aggregat, sondern System. Die Willkühr derer, die an der Wissenschaft arbeiten, hat an ihrer wesentlichen Form keinen Antheil. Ihre Form hat vielmehr zu ihrer Norm den Begriff der Wissenschaft selbst nach ihrem Princip und ihrem Inhalte. Dieser Inhalt in der Mannigfaltigkeit der wissenschaftlichen Erkenntniß bezieht jede Erkenntniß durch sich selbst auf die andere, und die andere auf jede, — es ist ein innerer Kreislauf; und so vermitteln, bedingen und bestimmen sich alle Erkenntnisse in der Wissenschaft durch einander.

Schluß: Die theologische Moral, angehend ihr Princip, ist unabhängig, angehend ihren Inhalt, genetisch oder productiv, angehend ihre Form, systematisch.

Zweiter Abſchnitt.

Zweck.

Schon das freie Kunſtwerk iſt, wie ſeine Vergleichung mit dem blos mechaniſchen zeigt, — mithin auch wohl die Ethik als die Wiſſenſchaft von der Freiheit ſelbſt, — ſich ſelbſt Zweck. Was jene Vergleichung angeht, iſt z. B. der Compaß nur Mittel: durch ihn fand Vasco de Gama den Weg um das Cap der guten Hoffnung u. ſ. f. Das Gedicht aber hierüber iſt ſich ſelbſt Zweck. Hier aber gilt es die vollkommenſte Erkenntniß von der Freiheit ſelbſt, — wie weit muß hier der Mechanismus nachſtehen! Ihr ſich ſelbſt Zweck ſein iſt jedoch nur zu begreifen durch Reflexion auf das Verhältniß ihrer zu ihr ſelbſt, ein inneres und nothwendiges, — ein Verhältniß, das auch bei dem freien Kunſtwerke Statt hat, bei einem Gedichte, Tempel u. ſ. f. Dies Verhältniß nun der Ethik zu ihr ſelbſt, da ſie als theologiſche Moral zu ihrem Gegenſtande die bibliſche Sittenlehre hat, iſt ein zweifaches:

a) ein directes.

In ihm bringt die Wiſſenſchaft ſich aus ihrem Princip in allen ihren Theilen und deren nothwendigen Beziehung auf einander oder in ihrer Form ſelbſt hervor; ſie bewirkt ſich ſelbſt zum Syſteme kraft ihres geiſtigen Lebens: keimend, ſproſſend, ſich entfaltend aus ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt, und ſich vollendend ſelber ſteht ſie da. Aber dies ihr ſich ſelbſt Erzeugen und Vollenden, dies ſich zur Wirklichkeit bringen iſt vermittelt und zwar durch den Menſchen, den die Wiſſenſchaft in ihrem Princip ſich aneignet, für ſich in Anſpruch nimmt, damit ſie mittels ſeiner ſich vollende. Dieſer Menſch iſt irgend ein Ein-

zelner, von ihr in Dienst genommen; er erarbeitet die Wissenschaft nicht, sie ist ein System, dessen Urheber nicht er; sie ist ihre Selbstschöpferin. Dies das directe Verhältniß, worin die Wissenschaft sich Zweck ist.

b) ein indirectes.

In ihm wird die theologische Moral das Mittel für einen Zweck, aber nicht so, daß sie durch eine Macht außer ihr zu diesem Mittel gemacht werde, sondern so, daß sie sich selbst zum Mittel herabsetzt, und zugleich darin sich als Zweck behauptet für sich selbst. Ihr leuchtet in diesem Verhältniß, da sie die neutestamentliche Sittenlehre besonders zu ihrem Gegenstande hat, der Urheber und Vollender jener Lehre vor: Er, in seiner geistigen und göttlichen Erhabenheit sich selbst Zweck, gab sich in Lehre, Leben und Tod zum Mittel hin für die Befreiung von Wahn, Aberglaube, für Versöhnung. Seine Sittenlehre ist der Gegenstand der theologischen Moral. Indem sie sich zum Mittel macht für einen Zweck kraft dessen, daß sie an sich Zweck ist, ist jener Zweck und kann er nicht sein die Vervollkommnung der christlichen Sittenlehre, wie sie das neue Testament enthält; denn diese ist vollkommen auch ohne die theologische Moralwissenschaft; aber diese christliche Sittenlehre, der Gegenstand der Wissenschaft, ist das Mittel für die Welt zu deren Erkenntniß der Wahrheit. Joh. 8, 32.

Wie nun nach a) das sich selbst Vollenden und Erzeugen der theologischen Moral sich vermittelt durch einzelne verständige, geistige Menschen als Organe, ebenso war und ist fort und fort die Wirksamkeit der christlichen Sittenlehre vermittelt durch einzelne Menschen, deren Beruf ist, Lehrer in der Kirche zu werden oder zu sein. Die theologische Moral in ihrem indirecten Verhältniß zu ihr macht sich zum Mittel für den Zweck, daß die Lehrer der biblischen Moral tüchtig werden, um als deren Werkzeuge, als Diener der Kirche zu vollbringen, was ihres Amtes ist. Das also ist nicht der Zweck der christlichen Ethik

in ihrem indirecten Verhältniß zu ihr ſelbſt, daß die bibliſche Lehre ausgebildet, aber das, daß die Geiſtlichen, deren Beruf es iſt, vervollkommnet werden für eben den Zweck, auf eine gründlich und innerlich-nothwendige Weiſe die Sittenwahrheiten überhaupt zu lehren und mitzutheilen. Dabei iſt ſowohl in jenem directen als dieſem indirecten Verhältniß der Wiſſenſchaft zu ihr ſelbſt vorausgeſetzt ein Intereſſe deſſen, der mittels ihrer ein tüchtiges Werkzeug der chriſtlichen Lehre wird, das er an der Freiheit in allen ihren Beziehungen und dann beſonders an den bibliſchen Lehren von der Freiheit genommen habe. Bei dieſem Zweck im indirecten Verhältniß beſonders bleibt ſie in jenem directen Verhältniß zu ſich, worin ſie ſich ſelbſt Zweck. Der, welcher ſich, indem ſie mittels ihrer Organe ſich vollendet, auf ihr Studium einläßt, mag freilich andere Intereſſen dabei haben. Aus dem Zweck nun, für den die Moral ſich zum Mittel hergiebt, gehen Forderungen hervor, wie ſie im directen Verhältniß zu ſich ſteht, an den, der ſie ſtudiert:

1) Er hat, indem er für die Wiſſenſchaft rein als ſolche arbeitet, in ihr lehrt u. ſ. f., zugleich, da die, die er belehren ſoll, ein Intereſſe an der ſittlichen Wahrheit haben, an ihr Gemüth zu ſprechen; das ſittliche Gefühl muß rege in ihm ſein, — aus dem Herzen zum Herzen! Dieſe Gemüthlichkeit darf nicht für mehr genommen werden als ſie iſt; das Alpha und das Omega der Wiſſenſchaft iſt ſie nicht. Gleich mathematiſch-ſtrenger Demonſtration, iſt ſie doch nicht gemüthlos. Die zweite Forderung hat eine Beziehung auf den Verſtand: ſie iſt die:

2) im Vortrage der ſtrengen Wiſſenſchaft von der Freiheit zugleich Rückſicht zu nehmen auf das Zeitalter, in dem die Wiſſenſchaft ſich mittheilt durch ihre Organe. Wäre ihr Verhältniß zu ihr ein lediglich directes, ſo wäre dieſe Rückſichtnahme überflüſſig. Nemlich ſprichwörtlich: „andere Zeiten, andere Sitten.“ In ihrem Verhältniß zu ſich ſelbſt iſt ſie ewig,

in ihrem indirecten zeitlich. Endlich geht eine Forderung an den Lehrer mit Bezug

3) auf die Vernunft. Der Verstand, dessen Thun rein nur stetes Reflectiren, unterscheidet und bezieht die Unterschiede einseitig oder gegenseitig auf einander; aber die christliche Sittenlehre ist mittelst der Apostel ursprünglich und dann durch den Geistlichen für die Gemeinde, die Kirche; und in der christlichen Gemeinde ist die Liebe, das Wesen der Freiheit, — der Hauptgegenstand der christlichen Sittenlehre, — mit dem Glauben, dem Wesen der christlichen Dogmatik, unzertrennlich. Dieses Vereintsein der Liebe und des Glaubens in ihrem Unterschied beider ist das Vernünftige. Hier ist nun die Forderung die, daß jener über dem moralischen Inhalt der Wissenschaft den dogmatischen nicht versäume; obgleich bei der Einheit des Glaubens und der Liebe in der Lehre von beiden der Unterschied der einen von der andern zu beobachten ist. Bis gegen das 15te Jahrhundert wurde dieser Unterschied vernachlässigt; die theologische Moral war bis dorthin blos ein Capitel in der Dogmatik: die Liebe war im Glauben wie verschwommen. Bei Kant ist der Höhepunkt der Ethik. Beides hat die Moral gehörig zu würdigen. Dann hat die Moral im directen Verhältniß die Bestimmtheit reiner Theorie, im indirecten Verhältniß die des Praktischen. Keines darf ihr fehlen. Keine Praxis ohne Theorie, — keine Theorie ohne Praxis.

Wie die Wissenschaft nach a) ihre Selbstverwirklichung hat durch den Menschen, den sie in ihren Dienst nimmt, ebenso vermittelt das freie Kunstwerk die seinige auch durch ein menschliches Individuum. Dieses letztere, sofern es zu solcher Vermittelung geeignet ist durch sogenanntes Talent, besonders durch Genialität, eignet sich die Idee des Kunstwerks an, und mittelst seiner verwirklicht die Idee sich und wird das Ideale ein Wirkliches. Für die Idee des Schönen ist also der Mensch, den diese Idee in Anspruch nimmt als für sie geeignet, eben-

ſowohl ein Organ, als für die Idee der Wahrheit oder Wiſſenſchaft. Das Kunſtwerk alſo iſt ſeine eigene Schöpfung mittelſt eines talentvollen, genialen Individuums; der Menſch macht dies nicht; es iſt kein Machwerk, ſondern Kunſtwerk; er iſt nicht Urheber, aber die Idee läßt ſich gefallen, daß der Vermittelnde für deſſen Urheber gelte. Er ſelbſt jedoch hält ſich nie für den Schöpfer ſeines Werks, — daher die Beſcheidenheit des ächten Künſtlers; er iſt ſich bewußt: poeta non fit, sed nascitur. cfr. Schiller über naive und ſentimentale Dichtungsart. Aber das fertige Kunſtwerk, wie es nun ein Daſein hat lediglich in der Zeit (Dichtkunſt) oder im Raum (Sculptur), hat durch ſich ſelbſt eine Beziehung auf die, die nicht für daſſelbe als ſeine Organe thätig waren, — es ſteht da, es ſpricht ſich aus für die andern, inſofern ſie Sinn dafür haben. In dieſem Verhältniß des Kunſtwerks zum Kunſtfreunde ſetzt ſich das Werk ſelbſt im indirecten Verhältniß zu ihm ſelbſt herab zum Mittel, er wird von dem Kunſtwerke ergriffen, es vermittelt ſeine Bildung nicht für das Nützliche oder Angenehme, ſondern für die Idee — nach dem Sprichworte: didicisse fideliter artes etc. cfr. Schiller's Briefe über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts. Mit dem Aeſthetiſchen des Kunſtwerks iſt es direct auf das Ethiſche abgeſehen, vollends (nach dem unter b. Angegebenen) mit der Wiſſenſchaft von der Freiheit ſelbſt, mit der Ethik. Sie Zweck an ſich (nach a.) iſt ein Syſtem von Erkenntniſſen; hat ſie ſich mittelſt ihrer Organe bereits zu dieſem Syſtem gemacht oder verwirklicht ſie ſich durch das eine oder andere jener Organe, nun ſo kann ſie ſtudirt werden. Denen, deren Studium ſie wird, indem ſie ſich für ihre Zwecke zum Mittel hergiebt, iſt es zunächſt um ihre Erkenntniß zu thun. Sie iſt die Wiſſenſchaft von der Freiheit in der Identität mit der Sittlichkeit, alſo Nothwendigkeit; und ſie läßt es zu, daß der an ſie gehende ſich ſelbſt ſittlich vervollkommne; ſie zwingt ihn nicht, an ſeiner Beſſe-

ung zu arbeiten; dann hat die Ethik als Mittel ſeinen Cha-
kter zum Zweck. Keineswegs aber trägt die Wiſſenſchaft die
ſchuld der Nichtbeſſerung.

Dritter Abſchnitt.

Gliederung der ethiſchen Wiſſenſchaft.

Nichts ſteht in einem Verhältniß zu ſich, ohne daß es ſich
ſich und von ſich unterſcheide. Demjenigen, welchem dies
h ſelbſt unterſcheiden (in und von ſich) gebräche, würde gera-
zu alle Wirkſamkeit genommen. So z. B. der Raum rein
s ſolcher; in ihm mag vieles unterſchieden werden, er ſelbſt
i ſich iſt ganz unterſchiedlos, aber auch ganz machtlos; ein
andkorn vermag mehr, denn es hat eine Beziehung auf
h. So iſt nun z. B. die Vernunft ſich ſelbſt gleich, und rein
s Vernunft ſich ſelbſt treu. In dieſem ſich gleich ſein verhält
ſich zu ihr ſelbſt, hat ein inneres Verhältniß. Aber ſich
haltend zu ihr, unterſcheidet ſie ſich ja von ſich und in ſich
l aller Identität. In dieſer **Unterſcheidung** aber ihrer ſelbſt
n ſich iſt ſie nicht zweierlei **Vernunft**, ſondern die eine und
be. Jener Unterſchied nun der **Vernunft** in ihr und von ihr,
t dem ſie die eine und ſelbe **Vernunft** iſt, wird von dem
enſchen, der auf ſie reflectirt, rein gefaßt als göttliche und
nſchliche Vernunft, — oder nach Kant: die eine und ſelbe
rnunft unterſcheidet ſich in ihr als reine und praktiſche Ver-
ft; oder theologiſch: Gott verhält ſich zu ihm ſelbſt in der
terſcheidung ſeiner in und von ſich ſelbſt; in dieſer Unter-
heidung ſeiner von ſich iſt er der Schöpfer. Die Nichtaner-
ntniß dieſer Selbſtunterſcheidung führt in den Wiſſenſchaften

auf eine Meinungsverſchiedenheit derer, die mit dieſen ſich beſchäftigen, dann auf Zweifel, und auf Verſuche, die Eintheilung, die der eine macht, als ungegründet zu beſeitigen, ſie durch eine andere zu erſetzen, der es eben ſo geht u. ſ. f. Dies ſogar in der Logik: ſo ſagt man, ſie habe zwei Theile, die reine und angewandte Logik. Dies iſt eine Unterſcheidung in und von der Logik, aber nicht aus der Logik, ſondern durch den, der den Unterſchied macht. Der Mathematik geht es eben ſo; dies iſt ganz gut für das Intereſſe eines Artilleriſten, aber die Wiſſenſchaft geht es nicht an. Dies kommt aber, wie Goethe ſagt, aus einem ſtoffartigen Intereſſe der meiſten Menſchen. Wenn Kant die Ethik, die Metaphyſik der Sitten in eine Elementar- und Methodenlehre eintheilt, ſo hat er ſelbſt die Unterſcheidung der Wiſſenſchaft durch ſich ſelbſt überſehen; die Methode geht die Form an, die Lehre von ihr bezieht ſich alſo auf ihre Form; — kann aber in der Ethik etwas formlos ſein, ſo daß die Elementarlehre nicht zugleich auch damit verbunden wäre? Solche Unterſcheidungen kommen nicht aus der Wiſſenſchaft, ſondern an ſie. Die theologiſche Moral unterſcheidet ſich ſelbſt von ſich ſelbſt, und dies iſt ihr ſich ſelbſt Articuliren. Aber wodurch unterſcheidet ſie ſich ſo? Zur Erkenntniß dieſes ihres Unterſchiedes, den ſie macht, und ihrer Articulation wird erfordert die Beantwortung der eben genannten Frage, wodurch ſie ſich unterſcheidet. Iſt der ihr eigene Unterſcheidungsgrund erkannt, dann, verſteht ſich, wird, der ihn erkennt, ſie von ihr und in ihr eben ſo unterſcheiden, wie ſie ſich unterſcheidet, — und dann bleibt ſein Unterſcheiden als ſolches, das ſeinen Grund in ſeinem Witz habe, dahin geſtellt. Darum kann auch keine Meinungsverſchiedenheit Statt finden. Jener Grund iſt alſo ein objectiver. Die Idee der theologiſchen Moral iſt die eines Syſtems ethiſcher Erkenntniſſe, und dieſer Idee gemäß will oder ſoll die theologiſche Moral ſelbſt ſich verwirklichen oder zur Wirklichkeit bringen. Aber das Erkennen (und das Syſtem hat Er-

nntniſſe zu ſeinem Inhalte) iſt vermittelt durch ein Begreifen,
en ſo das Wiſſen, und die Idee der Moral iſt die der Wiſ-
nſchaft. Dieſes Begreifen oder concreter Weiſe der Begriff iſt
m Erkennen und dem Wiſſen ſchlechthin immanent d. h. der
egriff wird nicht in die Erkenntniß und ihren Gegenſtand,
s Erkennbare oder Erkannte, durch ein denkendes Subject
neingebracht; ſondern jeder Denkende, indem er zu erkennen
ginnt, hat ſchon in und mit der Erkenntniß den Begriff ſelbſt;
kann ihn etwa hintennach als darin enthalten herausfinden.
er dem Syſtem der ethiſchen Erkenntniſſe immanente Begriff
es, kraft deſſen als aus dem Grunde ſich die Wiſſenſchaft
lbſt articulirt. Werden ihre Artikel Theile genannt, ſo iſt
icht zu ſehen, daß die Wiſſenſchaft ſich ſelbſt die Theile giebt,
e ſie hat. Das Weſen nun des Begriffes und er ſelbſt in
m — dem Weſen — und ſeiner Form iſt der Gegenſtand
it lange einer ſtrengen Wiſſenſchaft, nemlich der Logik, die
er erſt durch Hegel ihre Vollendung erhalten hat. Sie iſt
e Logik des Begriffs an ſich und in allen ſeinen Bezügen,
Urtheil, Schluß u. ſ. f. Er nun der Ethik immanent und
das Princip der Selbſtarticulation dieſer Wiſſenſchaft wird
e Logik ſeiner Wiſſenſchaft nicht außer der Ethik halten und laſſen,
ndern wie der Begriff, ſo iſt auch die Logik des Begriffs der Ethik
mmanent. Jene Vorſtellung iſt nur eine Meinung, daß, damit aus
hiſchen Lehren etwa der Bibel eine Wiſſenſchaft werde, der, der ſie
r Wiſſenſchaft machen will, erſt Logik ſtudire und ſie als In-
ument der Bibel-Ordnung und -Erklärung gebrauche. Sonſt
ißt es doch, das Ethiſche ſei zugleich das Vernünftige, alſo
s Nothwendige; warum denn nicht auch hier? Warum ſoll
m das Logiſche, Vernünftige erſt von außen angebracht wer-
n. Den Begriff hätten wir alſo mittelſt ſeiner Logik als Mo-
ent, wodurch die Ethik ſich articulirt. Aber wie unterſcheidet
e ſich?

Es ſteht, wie logiſch erkennbar iſt, der Begriff

1) im Verhältniß zu ſich ſelbſt, alſo ſo, daß, indem er in dieſem Verhältniß zu ſich betrachtet wird, der Betrachtende abſtrahirt von ſich ſelbſt, der den Begriff habe, oder vom Subject, dann aber auch von allem, was irgend ein Gegenſtand des Begriffs ſei, vom Object. Denn die Beziehung des Begriffs entweder auf das begreifende Subject oder auf das begriffene Object wäre ja nicht ſein Verhältniß zu ihm ſelbſt. In dieſem Verhältniß zu ihm ſelbſt, ganz abſtract alſo, iſt er der mit ſich ſelbſt identiſche (etwa A=A). So ſich zu ſich als identiſch mit ſich verhaltend iſt der Begriff der allgemeine; und dieſes Allgemeinſein, dieſe Allgemeinheit, iſt keine ihm gegebene Beſtimmtheit, ſo daß irgend ein Subject das thätige wäre, wodurch der Begriff der allgemeine würde, ſondern dieſe Allgemeinheit iſt eine Beſtimmtheit durch ihn ſelbſt. Damit aber, daß der Begriff ſeine Allgemeinheit ſich ſelbſt giebt, iſt für jedes verſtändige Subject, deſſen Begriff er wird, zugleich die Nothwendigkeit an dem Begriffe ſelbſt beſtimmt. In ihr — ſeiner Nothwendigkeit durch ihn ſelbſt — wird oder kann er doch von jedem denkenden Subject erkannt oder anerkannt werden. Das Charakteriſtiſche der Wahrheit, vielmehr noch in der Erkenntniß, iſt ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit, — beide wie ſie im Begriff mit einander unzertrennlich vereint oder vielmehr Eins ſind. Da die Ethik wie die Mathematik noch mehr als dieſe den Begriff zu ihrem Inhalt hat, ſo articulirt ſie ſich durch ihn zur allgemeinen theologiſchen Wiſſenſchaft. Dies kann dann ſubjectiv ſo ausgeſprochen werden: die theologiſche Moral hat ihren erſten Haupttheil in der allgemeinen Moral. Aber ſie iſt keine Partikel, ſondern Artikel. Gleich hier jedoch iſt für eben die allgemeine Moral wohl zu beachten der Unterſchied zwiſchen Allheit und Allgemeinheit, ein Unterſchied, der im Lateiniſchen ſich nicht erreichen läßt, wo die allgemeine Moral heißen müßte: ethice universalis. Unbeſtimmbar Viele ſind eben nur „Viele;“ beſtimmt viele zuſammen ſind „alle.“ Das

eſtimmt viele, auf eine Einheit reducirt, iſt das „Alles.“ So as „Heer“ der Geſtirne in der Unbeſtimmtheit des Vielen; in er Beſtimmtheit des Vielen das Univerſum, die Allheit. Wo- egen die Allgemeinheit, gleichviel, abgeſehen von allem Vielen i ſeiner Beſtimmtheit oder Unbeſtimmtheit, die Beſtimmtheit es Begriffs iſt, wie er als ſolcher rein und allein im Verhält- iß zu ſich ſteht. Wird z. B. — ſtatt des Heeres der Geſtirne, er Weltkörper überhaupt in ihrer Univerſalität — die „Welt“ nannt, ſo weiſ't der Ausdruck auf den Begriff in ſeiner All- meinheit, das „Univerſum“ aber nur auf die Vorſtellung der lheit. Dort, wo der Begriff die Gattung iſt, iſt ſein ſich zu m Verhalten das generiſche, — der Himmel voll Sterne iſt er ein Alles. Was in der Natur dort, wo ſie Leben hat, attung iſt, iſt in der Erkenntniß, im Geiſt, das Allgemeine. r in ſeiner Allgemeinheit hat ſeine Wahrheit im Denken, wie ſſelbe mit dem Sein identiſch iſt. Die Allheit hat ihre rela- e Wahrheit im Sehen, Wahrnehmen. Der Begriff in die- n Elemente der Identität des Denkens und Seins iſt der un- rbliche, der wahrhaft beſtehende. Dieſe Allgemeinheit iſt aber ht ſinnlich erſcheinbar. Der Begriff „Thier“ exiſtirt nicht; aber dieſer Begriff nur im Gedanken, nicht auch zugleich im ein? Dort wo die Gattung „Thier“ heraus ſich ſetzt aus r Allgemeinheit, hebt auch an das Sein, indem ſie Gattung ar, ſich näher zu zeigen.

Eben jener Begriff nun unterſcheidet ſich im Verhältniß ner zu ſich

2) von ſich ſelbſt. Dies ſich Unterſcheiden, ſein — des egriffes — Thun, iſt das Aufheben der Identität ſeiner mit m ſelbſt. Als der mit ſich identiſche iſt er der allgemeine; er ſich von ſich unterſcheidend iſt er nicht mit ſich identiſch, mmt vielmehr der Unterſchied an ihn. Dieſes ſich unterſchei- n, als das Gegentheil jenes mit ſich identiſch-ſeins, hat die gik ſonſt in ihrem beliebten principium contradictionis, wo

auf A=A folgt A—A. Es kann dies ſich Unterſcheiden allerdings ein Eintheilen heißen, aber nicht als würde der allgemeine Begriff ein getheilter. Für die Notion jenes ſich Unterſcheidens iſt, um ſie nicht zu verwechſeln mit der Notion des Theilens, der Ausdruck aus der Naturkunde entlehnt. Die Gattung als ſolche mit ſich identiſch iſt im Verhältniß zu ſich; dieſes ſich von ſich unterſcheiden iſt der Act der Gattung und das Setzen der Species. Das Allgemeine aber der Wiſſenſchaft iſt nicht generiſch wie in der Natur; für die Erkenntniß ihrer Allgemeinheit bleibt ſie bei dem Worte „Allgemeinheit;" dies Allgemeine nun der Wiſſenſchaft als ſich in ſich unterſcheidend iſt nur bezeichnet als Species, Specielles, Specificirtes. Aber ſo wie in der Natur giebt es keine ſpeciellen Dinge in der Wiſſenſchaft, in der man von einem „Beſonderen" ſpricht. Alſo ſetzt ſich das Allgemeine in's Beſondere. Dies insgemein „ſpecielle Moral" genannt. Sie hat demnach (populär zu ſprechen) neben jenem erſten Theile einen zweiten; und aus dem Geſagten erhellt, daß die Eintheilung der Ethik in allgemeine und ſpecielle keine vom Subject gemachte, in die Wiſſenſchaft gebrachte ſei, ſondern eine Eintheilung des Begriffs aus ſich ſelbſt heraus.

Der Begriff endlich

3) bleibt in der Unterſcheidung ſeiner von ſich nicht fixirt; denn er iſt lautere Thätigkeit und in ſeiner Identität mit ſich kann der Unterſchied ſeiner von ſich keinen Beſtand haben. Es iſt daher des Begriffes eigenes Thun, durch das er den Unterſchied ſeiner von ſich aufhebt und ſich in die Identität mit ſich zurückbringt. Dies Thun als ein ſich mit dem von ſich unterſchiedenen Identificiren iſt ein Vereinzeln, in der Natur ein Individualiſiren. Erſt mit dieſem Vereinzeln geht der Begriff aus der abſtracten Allgemeinheit in die concrete Wirklichkeit. Das Allgemeine macht ſich mittelſt ſeiner als des Beſondern zum Einzelnen und hiermit zum concret-wirklichen. Die Gat-

tung macht ſich durch die Specification ihrer ſelbſt zum Individuum. Die Gattung iſt, — aber ihr Sein iſt die bloße Möglichkeit des Lebens; daher auch dem Menſchen unmöglich, die Gattung als Gattung zu beobachten. Indem ſie ſich von ſich unterſcheidet zur Art, hebt ſie aus jenem bloßen abſtracten Sein ſich heraus: mit der Specification beginnt ſie zu leben, aber wirkliches Leben fehlt ihr noch in der Art; darum kann auch die Art nicht geſehen werden. Erſt in ihren Individuen erreicht die Gattung mittelſt der Specification das Leben. So nun auch bei dem Begriff. Im Allgemeinen iſt der Gedanke identiſch mit dem Sein; im Beſonderen ſich von ſich unterſcheidend; im Einzelnen der mit ſich identiſche wirkliche Gedanke. Das Allgemeine des Begriffs hat nun an ſich zugleich das Nothwendige. Das Allgemeine in ſeiner Einzelnheit, die Gattung in ihren Individuen hat immer noch dieſe Nothwendigkeit: erſt im Einzelnen iſt der Begriff ein concreter, iſt wieder zu ſich ſelbſt gekommen, zu ſeiner nothwendigen Natur. Daß das Einzelne ſei als das wirkliche, daß Individuen ſeien, iſt nothwendig — aber allein aus dem Allgemeinen, das in dem Einzelnen ſich verwirklicht. Keine Nothwendigkeit aber, die bloße Wirklichkeit hat das Einzelne für ſich und jedes Individuum im Verhältniß zu ſich als ſolches ſelbſt. Individuen müſſen ſein, — wie viel? iſt nicht nothwendig. Socrates, der Einzelne im Verhältniß zu ſich, war der wirkliche, aber er iſt geweſen. Socrates der Athener iſt das Allgemeine im Beſonderen; dies Beſondere, vermittelnd die vorübergehende Wirklichkeit des Einzelnen, iſt ſelbſt vergänglich, — aber Socrates der Menſch lebt.

Die Wiſſenſchaft nun für die Ethik vermag durch den in ihr waltenden Begriff die allgemeine und beſondere zu ſein. Aber ſie kann nicht in's Einzelne herunterſteigen, weil die Wirklichkeit, die an ihr ſelbſt nicht die Nothwendigkeit wäre, kein Intereſſe für die Wiſſenſchaft hat und ihr Gegenſtand nicht

ſein kann. Das Einzelne in ſeiner Einzelnheit hat keine Nothwendigkeit; ſo z. B. iſt eine diätetiſche Regel gültig für einen Einzelnen in ſeiner Einzelnheit und in den vorübergehenden ebenſo einzelnen Umſtänden; dieſer Regel gemäß verfährt er; aber nie kann die Diätetik eine Wiſſenſchaft ſein. Allein mit den moraliſchen Regeln iſt es nicht ſo: die ethiſche Maxime gilt dem einen und dem andern. Dies iſt ihr Kennzeichen der Allgemeinheit.

Beilage.

on den Hülfswiſſenſchaften zur Bildung für die theologiſche Moral.

Die theologiſche Moral iſt ein Syſtem, aber ein ſolches iſt
h die Pflanze, das Thier. Die Glieder jenes Syſtems ſind
kenntniſſe, und ſie zugleich ſein Inhalt (die Glieder des
anzenſyſtems ſind Organe), dieſe Erkenntniſſe haben zu ih-
Gegenſtänden bibliſche Sittenlehren, dadurch alſo iſt dieſes
ſtem der Erkenntniſſe von jedem andern Syſtem beſtimmt
erſchieden. Als Syſtem, deſſen Glieder Erkenntniſſe ſind,
zu ihren Gegenſtänden chriſtliche und bibliſche Sittenlehren
en, iſt aber die theologiſche Moral nicht vorhanden; die
ttenlehren ſind in der Bibel vorhanden, aber die ſyſtemati-
Erkenntniß von ihnen nicht, und das Syſtem gar nicht;
dern die theologiſche Moral als Syſtem entſteht und bildet
aus mittelſt denkender Subjecte; ſie ſind die Werkzeuge
Erſtehung jenes Syſtems, ſeiner Entwickelung und Ausbil-
ng; und wenn das Syſtem mittelſt ihrer ſich entwickelt hat,
an iſt es vorhanden, und dann kann es wieder von denken-
n Subjecten ſtudirt werden. Beide bedürfen hierzu der Mit-
, von denen hier die Rede iſt. — Sie haben ſämtlich eine
ziehung, wie das Geſagte zeigt, auf das denkende Subject,
deſſen Bearbeitung der theologiſchen Moral oder deſſen Stu-
m derſelben. Dieſe Beziehung iſt die dreifache

1) auf das Object als das Erkennbare überhaupt, oder
f die Empfänglichkeit des Subjects angehend das Erkenn-
r.

2) Iſt ſie die Beziehung auf das denkende Subject als das nicht nur empfängliche, ſondern auch thätige. Endlich

3) beziehen ſich die Hülfsmittel auf das Subject gleichfalls als das thätige in Anſehung der Nothwendigkeit des Zuſammenhangs und ihrer Abfolge. Die Empfänglichkeit für das Erkennbare überhaupt iſt das Gemüth, die Thätigkeit für das wirkliche Erkennen, für das Erkenntnißerzeugen iſt der Verſtand, und die Thätigkeit endlich für das die erzeugten Erkenntniſſe gliedern, halten und geſtalten iſt die Vernunft. Damit die theologiſche Moral werde, was ſie der Vorausſetzung nach, oder an ſich iſt, muß das bearbeitende und ſtudirende Subject haben Gemüth, Verſtand und Vernunft. Das alſo iſt im Klaren, daß die Hülfsmittel für die theologiſche Moral Uebungs- und Bildungsmittel ſein müſſen für das ſie behandelnde Subject, in Anſehung ſeines Gemüthes, Verſtandes und ſeiner Vernunft. Nur durch die Beziehung auf dieſe drei Bedingungen jener wiſſenſchaftlichen Behandlung iſt in den Hülfsmitteln ſelbſt Ernſt und tiefe Bedeutung. Alſo der Gang der Unterſuchung iſt nun ſo vorgeſchrieben, und ſo folgt

1) das Gemüth.

Die Lehre vom Gemüth gehört in die Philoſophie des Geiſtes. Hier kann nur aus ihr das für unſere Unterſuchung nothwendige herausgenommen werden. Das lebendige Individuum iſt, indem es als lebendiges, ein empfindendes iſt, zugleich ein fühlendes, in Anſehung deſſen, was von ihm empfunden wird, hat es zugleich Receptivität, Empfänglichkeit, ſo auch der Menſch; als lebender iſt er ein fühlendes Weſen. Aber die Gefühle des Lebenden beziehen ſich nicht auf das Erkennbare, und ihre Sphäre iſt nicht die Erkenntniß, ſondern die Empfindung. Das fühlende Weſen nun in ſeiner Lebendigkeit, mithin in ſeinen Empfindungen durch Geſicht, Gefühl u. ſ. f. iſt nur fühlendes, nicht ſchon ein Gemüth habendes. Was aus

Gemüth kommt, iſt auch Gefühl, aber nicht wie jenes, das dem Leben kommt. Das Gemüth hält gleichſam die Mitte hen dem denkenden und zwiſchen dem blos lebenden Sub-; ſchließt beide im lebenden und denkenden zuſammen, es nima gegen animus und animal, auf der andern Seite ge- die Intelligenz. Die Empfänglichkeit für das Erkennbare haupt, iſt nicht die des Sinnes als ſolchen (er iſt nur eine n des Lebens), ſie iſt die des Gemüthes. Das Erkennbare , welches der Gegenſtand der theologiſchen Moral und von jem ſie die ſyſtematiſche Erkenntniß iſt, iſt das Sittliche, einerſeits das Geſetz für die Freiheit, anderſeits das freie len ſelber. Nennt man das Moraliſche überhaupt das Gute n das blos Angenehme, Nützliche u. dergl. ſo iſt jene Em- glichkeit des empfindenden Subjects die urſprüngliche Em- glichkeit für das Gute, das Gute aber iſt an ſich auch Wahre, und in ſeiner Wahrheit das Erkennbare oder nnte. Umgekehrt: das Erkennbare, welches das Wahre, Gute iſt, iſt der Gegenſtand für das denkende Subject als denkendes, ſondern als fühlendes. Es iſt aber das ende Subject fühlendes in Anſehung des Guten nicht in- n es Leben, ſondern inſofern es Gemüth hat. Als leben- iſt es auch fühlend und geht ſein Gefühl auf den Genuß, es geht ſein Bedürfniß nicht auf das Gute, wie es in ſeiner hrheit das Erkennbare iſt. Der Menſch hat das von Na- und vor dem Thiere voraus, daß er ein Gefühl des Gu- dann auch des Böſen zu haben vermag. Das kann man ſo rücken: das Gefühl für das Wahre und Gute iſt dem nſchen angeboren, darin iſt er urſprünglich vom Thiere ver- den, und dies drückt man mit andern Worten aus: dem nſchen iſt in ſeinem Leben das Gemüth weſentlich oder noth- dig; und dieſes Gemüth iſt eben jene innere Empfänglich- für das Wahre und Gute. Indeſſen iſt ſowohl für die ral im Leben, als für die Moral in der Welt mit dem

bloßen Gefühl für's Wahre und Gute wenig oder gar nichts ausgerichtet. Geübt, entwickelt, ausgebildet muß jenes Gefühl sein, wenn mittelst seiner das moralisch Erkennbare von dem denkenden Subjecte ein Erkanntes werden; und von eben diesem Subjecte eine Wissenschaft, wie die Moral, mit dem innigsten Interesse bearbeitet und studirt werden sollte. Die Hülfsmittel als Uebungs- und Bildungsmittel des moralischen Gefühls, also sie als das Gemüth bekräftigend, sind nach dieser zweifachen Richtung dieses Gemüths selber zweierlei Art. Das Gute oder das Erkennbare in der Bestimmtheit, daß es das Gute sei, ist einerseits das Gesetz und das Gesetzliche, nicht wie es Gesetz ist für die willenlose Creatur, sondern wie es Gesetz ist für das im Leben denkende und wollende Wesen. Das Gesetzliche ebenso als das Legale, wie es in der Freiheit das Legale ist. Auf der andern Seite aber ist jenes Erkennbare eben das Freie, die Freiheit. Bestimmter: der Wille in seiner Freiheit. Wenn vom Gemüth aus das Gefühl nicht nach dieser zweifachen Richtung gekräftigt ist und sich gekräftigt hat, so kann vom denkenden Subjecte keine anhaltende Aufmerksamkeit, kein Fleiß für die Erkenntniß des Gesetzlichen und Freien hervorgehen. Mittelst des Gefühls muß sich der Fleiß und diese Arbeit ergeben; und nur, wer vor allem ein Interesse genommen hat an dem Gesetz des Rechts und an der Freiheit, welche das Gesetz ist, der wird keine Anstrengung scheuen, um das Gesetz und die Freiheit in allen ihren Beziehungen zu wissen. Aber, daß er ein solches Interesse nehme, sein Gefühl für das Gesetzliche und Freie, ein sehr lebendiges Gefühl, Gemüth sei, da ist, was diese Bekräftigung des Gemüths in Ansehung des Gesetzes betrifft, 1) das Hülfs- und Uebungsmittel für das denkende Subject die Weltgeschichte und seine Beschäftigung mit ihr, sie ist die Erweckung des Gefühls für das Gesetzliche und das Recht. Für die moralische Erziehung ist das anerkannt, daß Geschichte, besonders die biblische, das Bildungsmittel sei

für die Moralität des zu erziehenden Subjects. Allein wenn von der theologischen Moral als dem Systeme einer Wissenschaft der biblischen Sittenlehre die Rede ist, da muß das Gemüth noch tiefer bekräftigt sein als für die einzelne Moralität eines Subjects; da reicht die biblische Geschichte nicht hin, sondern dazu gehört die Weltgeschichte. Bis auf die Geburt Jesu Christi hatte der menschliche Geist schon eine große Arbeit in der Welt vollbracht, und die sogenannte alte Weltgeschichte bis auf Christus ist die Erinnerung an die Arbeit dieses Geistes, und von da an bis jetzt ist der menschliche Geist auch nicht müßig gewesen, — es ist eine unendlich reiche Geschichte. Die Bearbeitung und das Studium der theologischen Moral, wobei man sich nur an das Studium der Bibel halten würde, könnte nur etwas Aermliches sein, wenn die Geschichte vor und nach der Bibel unberücksichtigt bliebe. — Also das Gemüth und Gefühl das sich so blos auf die Bibel einschränken würde, wäre doch ein sehr beschränktes Gemüth, die Wissenschaft von ihr will mehr, als auf diese Weise zum Vorschein kommen kann. Man könnte die Bemerkung machen, das Gefühl für das Wahre und Gute werde bei weitem lebendiger angeregt durch die Betrachtung der Natur, und etwa durch die Beschäftigung mit der Naturwissenschaft, allein die Natur, so gewiß alles in ihr den Gesetzen gemäß erfolgt, hat doch ganz und gar als Natur keine Beziehung auf die Freiheit; sie ist, wie gegen das Gute, so gegen das Böse, ganz gleichgültig, folglich auch gleichgültig gegen das Moralische, und hier kommt es darauf an, daß das Gefühl für das Moralische erweckt werde. Die Weltgeschichte ist die Erinnerung an Thaten, die die Willensfreiheit hervorbrachte, die der Natur fremd ist; es ist nicht die Natur, sondern die Menschheit, welche reich ist an guten und bösen Thaten. Wer die Geschichte studirt, der wird nicht vermeiden können, an diesem Studium sein Gemüth zu stärken und zu bekräftigen.

Das Erkennbare als das Moraliſche iſt einerſeits das Geſetz des freien Willens für den Willen, insbeſondere die Pflicht, das Geſetzliche überhaupt. So aber iſt das Erkennbare, als das Moraliſche, das Gegenſtändliche, und die Empfänglichkeit des Gemüths für das Erkennbare als das Geſetzliche iſt das Subjective. In Anſehung dieſer Empfänglichkeit des Gemüths wurde gezeigt, daß die Geſchichte der Staaten, Völker, wie deren Studium, das Hauptmittel ſei, jene Empfänglichkeit des Gemüths anzuregen, und zu ſtärken. Es iſt nun aber das Erkennbare als das Moraliſche andererſeits der freie Wille, oder das Freie als ſolches. Der Unterſchied zwiſchen dem Geſetzlichen und Freien iſt nur ein äußerer, an ſich iſt das Legale das Liberale und umgekehrt. Das eine und daſſelbe Gemüth alſo in der Empfänglichkeit für das moraliſch Geſetzliche iſt zugleich empfänglich für das moraliſch Freie, aber am Geſetzlichen als ſolchen tritt nicht die Freiheit hervor, an ihm, welches das Nothwendige iſt, iſt die Freiheit gleichſam das Zurückgehaltene, und am Freien tritt nicht das Geſetzliche hervor, ſondern es vor ihm. Am Freien iſt das Freie das Vorherrſchende, das Geſetzliche die Seele der Freiheit. Die wiſſenſchaftliche Moral hat das moraliſch Erkennbare in der Beſtimmtheit, daß es das Legale und Liberale ſei zu ihrem Gegenſtand, und damit das denkende Subject dieſe wiſſenſchaftliche Moral ſtudire, dazu bedarf es einer ſtarken Empfänglichkeit für das Legale und Liberale, es bedarf einer Uebung. In Anſehung des Geſetzlichen war das Uebungs- oder Bildungsmittel für das Studium der Moral die Geſchichte. Jetzt fragt es ſich, welches ſind die Hülfsmittel in Anſehung des Liberalen von Seiten des Liberalen zur Erregung, Bekräftigung und Bewährung der Empfänglichkeit? Dieſe Mittel müſſen an ihnen ſelber das Liberale haben, ſie müſſen dieſe Natur der Freiheit angenommen haben. Dieſe Hülfsmittel ſind 2) die Werke der Kunſt, aber welcher? nicht die der mechaniſchen, ihre Werke ſind insgeſammt Mittel zur Befriedigung der

menſchlichen Bedürfniſſe, in ſeinen Bedürfniſſen aber und deren Befriedigung iſt der Menſch nicht frei. Unter den Werken der mechaniſchen Kunſt ſind allerdings ſolche, die Mittel ſind zur Befriedigung ſogenannter geiſtiger Bedürfniſſe; Mittel, wodurch der Menſch leichter zur Erkenntniß gelangt, als ohne ſie; aber wenn er ſolche Erkenntniſſe in's Auge faßt, ſo ſieht man bald: die Erkenntniſſe ſind nur Mittel zur Befriedigung der Bedürfniſſe. Es gilt aber nicht das Leben, ſondern die Liberalität, und hier ſind die Werke der ſchönen Kunſt zu berückſichtigen. Die Vorfahren nannten jede Kunſt, deren Werk Darſtellung des Schönen, Erhabenen war, eine freie Kunſt, und dieſe kommt in Betracht. In der Beſchauung dieſer Werke der freien Kunſt, ja im Studium derſelben hat der Menſch kein ſinnliches Intereſſe; er hat nicht den Stoff zum Gegenſtand, ſondern allein die Form. Indem das denkende Subject kraft ſeines Gemüths Empfänglichkeit überhaupt für das Gute, welches als das Legale hier das Liberale iſt, und indem dieſe Empfänglichkeit ſich ſelber äußert, verwirklicht als das Gefühl des Guten, wird das Gefühl angefacht durch das Beſchauen des Schönen. Sie in ihren Werken iſt das Mittel, das Gefühl des Guten zu bekräftigen mittelſt des Beſchauens. Aber der ſogenannten freien Künſte ſind mehrere. Wie verhalten ſie ſich in ihrer Verſchiedenheit als Förderungsmittel des ſittlichen Gefühls in Bezug auf die Wiſſenſchaft vom Sittlichen? Die erſte und bedeutendſte unter jenen ſchönen Künſten iſt, in Bezug auf dieſe Frage, die Muſik. Sie ſpricht am innigſten das Gemüth an; ihre Mittel ſind Töne, deren Harmonie und Melodie. Das durch dieſe Töne angeregte Gefühl hat eine Beziehung auf die Freiheit, in Bezug auf die Freiheit, in deren Harmonie mit der Nothwendigkeit, mit dem Geſetz ſelber; denn jene Töne ſind nicht verworren, ſie entwickeln ſich auf die geſetzlichſte Weiſe, nur ſo ſind ſie harmoniſch; aber wo in der Freiheit Geſetz iſt, da iſt in der Freiheit Sittlichkeit. Allein ſo bedeutend dieſe Kunſt für

die moraliſche Bildung des Menſchen iſt, ſo iſt es doch dieſes nur in ſeinem ſittlichen Wollen und Thun, oder in ſeinem moraliſchen Leben, und zugleich in ſeinem moraliſchen Forſchen, in ſeinem das Geſetz Begreifen, die Wiſſenſchaft der Moral hervorzubringen ſuchen — und für das Studium dieſer Wiſſenſchaft, denn die Mittel dieſer Kunſt ſind Töne, und dieſe ſprechen nur das Gefühl an. Für die Wiſſenſchaft von dem Sittlichen, Freien, iſt es nothwendig, daß er nicht nur fühlender, ſondern denkender, begreifender ſei; — mithin daß das Bildungsmittel für das Gemüth nicht nur das Gemüth angehe, ſondern darüber hinausgehe. In der Vocalmuſik hat jene Kunſt Worte, dieſe haben Gedanken zu ihrem Inhalte, ja Erkenntniſſe. Allein dieſe Worte ſind nicht die Mittel jener Kunſt, es ſind doch nur Töne. Durch dieſe werden die Worte gehalten, die Gedanken getragen; und ſo fort geht über das, was das muſikaliſche Inſtrument zu leiſten vermag, weit hinaus das, was der ſingende Menſch leiſtet, der noch Inſtrument iſt, indem er ein Lied anſtimmt, nicht nur Töne angiebt, ſondern Worte, und das Höchſte iſt der Lobgeſang Gottes, Hymnus des göttlichen Geſetzes. Nur in der Vocalmuſik kommt dieſe Kunſt einigermaaßen über das Gefühl hinaus zum Gedanken; aber ihr als muſikaliſcher Kunſt iſt der Gedanke das Außerweſentliche, das Gefühl durch die Töne iſt das Weſentliche.

Die nächſte nach der Muſik iſt die ſogenannte bildende Kunſt als Sculptur- und Malerkunſt. Was die Muſik für die Empfindung durch die Töne leiſtet, leiſtet die Malerei durch die Farben, Geſtalt, für die äußere Anſchauung. Der Menſch nun, der einiges Intereſſe zu haben vermag an einer vollendeten Geſtalt lediglich als ſolcher, beweiſ't in dieſem Wohlgefallen Freiheit von dem peinlichen Bedürfniß als ſolchem. Die Geſtalt in ihrer Schönheit iſt die freieſte, denn das Schöne iſt das Freie. Wenn einer nun ein Kunſtwerk dieſer Art betrachtet und fragt, aus was für Marmor iſt dieſe Geſtalt? ſo iſt

das Intereſſe nicht das freie, ſondern das ſtoffartige. Indeſſen die Werke der bildenden Kunſt ſprechen nur durch die äußeren Sinne zum Gemüth und ſo das Gefühl an; und außerdem, daß die Darſtellungs-Sphäre dieſer Kunſt ſehr beſchränkt iſt, wird erfordert bei Betrachtung dieſer Werke ein ſchon erkenntnißreicher, gedankenreicher Geiſt.

Die dritte unter den freien Künſten iſt die Dichtkunſt, sensu strictiori. Ihr Mittel iſt die Sprache, ſie hat mit den Tönen der Muſik im Verſe, im Rhythmus das Versmaaß ſo hat ſie zugleich das Wort und mittelſt des Wortes zugleich die äußere Anſchauung; ſie vereinigt jene beiden Künſte in ſich, indem der Dichter einen Charakter und zugleich die Perſönlichkeit deſſen, deſſen Charakter er iſt, lobt, ſteht dieſer vor uns, indem der Dichter eine Handlung und die Idee, worin ſie verfällt, ſchildert, iſt die Idee vor uns in den lieblichen Tönen des Verſes. Die Muſik des Verſes haben wir noch obendrein. Durch dieſes Mittel der Sprache bewegt jene Kunſt ſich unmittelbar im Reiche der Gedanken, der einfachſten, wie der unendlichen, und ihre Bewegung im Reiche des Gedankens iſt die allergeregeltſte, in jedem Bilde, Gleichniß, in jeder Verbindung der darzuſtellenden Handlungen, in jedem Worte, Verſe, Versmaaß, im Fuße des Versmaaßes. Hier iſt die Freiheit des Liberalen mit dem Legalen auf das innigſte in dem Gebiete des Denkens ſelber vereinigt. An den Werken dieſer Kunſt hat alſo, der eine Wiſſenſchaft, wie die Moral iſt, beweiſen und ſtudiren will, ein vorzügliches Hülfsmittel für die Freiheit des Geiſtes.

Aber dieſe Werke ſind ſehr mannichfach, aus den verſchiedenſten Zeitaltern. Nach ihren Inhalten und ihren Werken ſind ſie bald gedankenreich in dem Tiefſten, wie Klopſtock in ſeiner Meſſiade, bald gedankenreich im Scherz wie Ariſtophanes. Mit dem Scherz, der Ironie, dem Spotte hat die Moral als ſolche nichts zu ſchaffen, am wenigſten das bibliſch Mo-

ralische. In diesem ist tiefer Ernst. Also für das Studium und die Bearbeitung einer Moral ist, was das Ansehen des Gemüths betrifft und dessen Empfänglichkeit, die Dichtkunst in ihrem Ernste das Bildungsmittel. — Ihre Werke des tiefsten Ernstes sind die Tragödien, deren Inhalt das Moralische selbst ist. Die Tragödie ist im Allgemeinen zweifacher Art, die vorchristliche und nach Christo. Die altklassischen Tragödien sind in einer Reihe von besondern Aufstellungen vorhanden, in den Tragödien des Aeschylus, Sophocles, Euripides; die Tragödien der neuern Zeit in den Werken des Shakespeare. — Es folgt hieraus für Theologen, daß neben der Bibel für unsere Bildung zum Studium der Moral nicht aus der Hand kommen möchten die Tragödien der Alten und Neuern.

2) Der Verstand.

Der Inhalt der theologischen Moral enthält Erkenntnisse, das Erkennbare nun oder der Gegenstand einer Erkenntniß kann vorhanden sein in der Sphäre des bloßen Daseins, oder äußerlich in Raum und Zeit; so vorhanden ist das Erkennbare wahrnehmbar. Das Wahrnehmen ist eine Function des Sinnes, nicht schon des Verstandes. Ein solch' Erkennbares als das Wahrnehmbare ist das Physikalische überhaupt. Mittelst der Wahrnehmung und Beobachtung, mittelst des geschärften Sinnes wird das im Dasein Vorhandene und darin Erkennbare wirklich erkannt. Je präciser und zugleich je vollständiger das Beobachtete, das Physikalische schon Gegenstand ist, desto bestimmter und vollständiger wird die Erkenntniß von ihm. Es gehört aber zu einer solchen Erkenntniß außer dem Wahrnehmen auch ein Denken und Verstand.

Das Erkennen nun nicht als ein solch physikalisches, sondern als das moralische ist ganz und gar nicht im bloßen Dasein, nicht äußerlich, es ist allein im Bewußtsein und abstracto vorhanden. Es stellt sich zwar das Moralische in den Hand-

lungen der Menschen in ihren äußerlichen Bewegungen räumlich und zeitlich, allein die Handlung, die äußerliche räumliche und zeitliche Bewegung ist gleichsam nur der Körper, es als solches ist die Seele; und so, obzwar die Handlung und die handelnde Person wahrgenommen und beobachtet werden kann, ist doch das Moralische der Handlung das Unsichtbare. Aber die Erkenntniß, welche Inhalt ist der theologischen Moral, hat zu ihrem Gegenstand das Moralische als solches; das Erkennbare ist das Moralische. Das Ethische nicht das Physikalische. Für jene Wissenschaft wird der Inhalt nicht gewonnen mittelst der Wahrnehmung und Beobachtung, sondern allein mittelst des Denkens, welches die Function des Verstandes ist, und so, daß die Thätigkeit als denkende der Wahrheiten Verstand selber ist. Aber Erkenntnisse, welche zu ihrem Gegenstand rein Moralisches haben, dergleichen sind das Gesetz, die Pflicht, die niemand wahrnehmen kann. Solche Erkenntnisse können schon gewonnen werden, und demnach bereits wirklich oder vorhanden sein, mittelst der Sprache, so daß die Sprache der Ausdruck dieser Erkenntnisse zugleich das Mittel ist ihrer Mittheilung, und als bereits vorhandene können sie aufgefaßt, gesammelt werden mittelst der Wahrnehmung und sinnlichen Aufmerksamkeit. Sie werden aufgefaßt, gesammelt, bewahrt, jedoch nicht im Sinne, in der Einbildungskraft, nicht wie das Physikalische, sondern im Gedächtniß und das Gedächtniß hat schon einen Bezug von dem Sehen, Hören, vom Sinnlichen auf das Denken, Gedanken. So sind die moralischen Wahrheiten in der Bibel vorhanden, und so können sie aus ihr herausgezogen, geordnet und dann gelernt werden. Indessen diese erlernten, in das Gedächtniß aufgenommenen und in einem feinen guten Herzen bewahrten haben ihren Werth für sich im sittlichen Leben und Thun der Menschen. Allein die theologische Moral hat diese Erkenntnisse als biblische Sittenlehren zu ihrem Gegenstand, sie sind für sie das nur Erkennbare; in der

Wiſſenſchaft alſo können ſie nicht wieder als erlernte vorkommen, in ihr müſſen ſie ſich zeigen, wie ſie werden und geworden ſind, in ihr reicht daher der auffaſſende Sinn und das behaltende Gedächtniß nicht hin, in ihr kommt es auf das Denken an. Der bibliſche Stoff ein moraliſcher wird Inhalt der theologiſchen Moral als ein durch und durch gedachter. Es bedarf alſo das Subject für die Wiſſenſchaft, und mittelſt ſeiner als ihres Werkzeuges bedarf die Wiſſenſchaft ganz beſonders des Verſtandes. Demnach iſt zum Studium und zur Bearbeitung dieſer Wiſſenſchaft vor allem erforderlich, daß des Subjects Denken oder Verſtand geübt ſei. Iſt der Gegenſtand für das Erkennen, ein auf räumliche und zeitliche Weiſe Vorhandenes, ſo iſt das durch Wahrnehmen vermittelte Erkennen deſſelben, das ihn Wiſſen ein ſolches, welches ſich den Gegenſtand gegenüber hat, ſei's unmittelbar oder mittelbar als abweſend, ſei es ihm gegenwärtig als ein einzelnes Exemplar einer Pflanze, wie es eben abgebrochen beobachtet, betrachtet wird, oder ſei es, indem einer davon mehrere Pflanzen beobachtet hat, das Linneiſche Pflanzenſyſtem durchgeht. Der moraliſche Gegenſtand dieſem gegenüber iſt ein durchaus nicht wahrnehmbares; er iſt alſo auch nicht mittelſt der Beobachtung als anweſend oder abweſend für das Subject Gegenſtand, er iſt es nur für deſſen Leben rein im Denken, und für es als denkendes. Die Pflicht z. B. der Wahrhaftigkeit oder die Pflicht der unbefleckten Reinheit im Wollen, Denken und Erklären, ſeines Willens kann es nur mit dem Verſtande faſſen, nicht mit dem Sinne. Das Erſte alſo in jenem Erforderniß, daß das Subject Verſtand habe, tüchtig ſei im Denken iſt das, daß daſſelbe ſich im Abſtrahiren übe. Wer nicht abſtract zu denken vermag, oder ſich geübt hat, der kann wohl mittelſt eines guten Gedächtniſſes und anhaltenden Fleißes Wahrheiten haben, aber Wiſſenſchaft von ihr nicht. In der Sphäre der Wiſſenſchaft des Moraliſchen iſt zu abſtrahiren von allem, was Wirklichkeit hat nur im bloßen Daſein;

denn das in dieser Sphäre Wirkliche hat seine Wirklichkeit rein und allein im Bewußtsein, Denken, nicht im Raume, der Zeit, nicht im Leben als Leben.

Die Hülfsmittel für die theologische Moral also zu dem Ende, daß sie von denkenden Subjecten als solchen, daß sie mit Verstand bearbeitet und studirt werde, müssen solche sein, durch welche das Subject geübt werde in der Abstraction des Denkens. Das Denken als solches ist nur nicht in der Thierheit, aber sonst in der Menschheit das allgemeinste. Wir kommen zum Denken, ohne zu wissen wie. Das Vorstellen ist auch Denken, allein dieses Denken des gewöhnlichen Lebens hat den Gegenstand, der gedacht wird, nur sich gegenüber, und haftet an ihm, wie daran gekettet. Für eine Wissenschaft, wie die theologische Moral, wird gefordert, daß das Denken, welches so sehr geheftet ist an irgend ein Aeußerliches, sich losreiße, rein in sich zurückgehe; und das von allem Wahrnehmbaren und Aeußerlichen, Lebendigen sich losmachen ist das Abstrahiren. Wenn das von ihm sich losmachen ein Denken ist, so ist es das abstracte Denken. Eben aber, indem der Mensch aus seinem täglichen zufälligen, oder nur äußerlich nothwendigen Vorstellen herausgeht, hat er von allem Gegenständlichen abstrahirt. Damit, daß sein Denken ein abstractes wird, erhebt er sich in die Sphäre der Freiheit; das höchste Abstractum des Denkens ist die Freiheit des Denkens. Aber die Wissenschaft des Moralischen ist ja die Wissenschaft des Freien. Wer kann ohne das abstracte Denken, ohne denkend in der Freiheit zu sein, an diese Wissenschaft kommen und in ihr sich bewegen? Wir lernen alle täglich aus dem Umgang mit andern. In diesem Lernen sind wir rein bei dem äußerlich Nothwendigen; wir lernen, wie es die Erfahrung, Umgang giebt. Diese Nothwendigkeit ist jene äußerliche. Das rechte Lernen hebt erst an, indem das Denken jenes Abstrahiren von allem Aeußerlichen wird. Aber

nun, welches ſind die Mittel zur Uebung des Denkens, damit es das abſtracteſte Denken werde? Es ſind ihrer hauptſächlich zwei.

Das Erſte vom Sinn und vom Gemüth aus. Der Sinn des Menſchen in der Wahrnehmung und Beobachtung hat eine Richtung nach außen, und giebt ſich ſelber dieſe Richtung. In dieſer Richtung iſt er als beſonderer Sinn vorzüglich Geſichtsſinn, das Schauen der im Daſein vorhandenen Gegenſtände. Allenfalls kommt auch der Geruch- und Taſtſinn dazu. Aber der Sinn hat auch eine Richtung nach innen und iſt in dieſer Richtung Gehörſinn. Die Richtung nach außen geht vom Denken weg; die Richtung nach innen geht auf's Denken hin. Diejenigen Gegenſtände, welche ein mittelſt des innern Sinnes Erkennbares wären, liegen dem Denken bei weitem näher als die nur erkennbar ſind mittelſt des äußern Sinnes. Aber jene Gegenſtände ſind die Worte der Sprache, der ganze organiſche Bau und Inhalt einer Sprache. Ein gutes Hülfsmittel für den Verſtand zur Uebung des abſtracten Denkens wird daher ſein

1) die Sprachkunde, beſonders die claſſiſche.

Vorerſt: Man lernt eine Sprache, einerſeits um die Gedanken, welche in ihr ausgedrückt ſind, zu erhalten und zu haben, anderſeits um in ihr ſeine Gedanken auszudrücken. Beim Erlernen der Mutterſprache iſt es auf beides zugleich abgeſehen. Beim Erlernen einer andern kann auch der nemliche Zweck ſein; aber hier muß nicht beides Zweck ſein wie bei der Mutterſprache, ſondern das zweite kann fehlen. Schon die Uebungen die angeſtellt werden müſſen, um eine ausländiſche Sprache zu lernen, ſind, indem ſie gelernt wird, Uebungen im abſtracten Denken, allein bei jenem Zweck, die Sprache zu erlernen, um ſie zu verſtehen und in ihr ſich verſtändlich zu machen, tritt, wenn er der vorherrſchende wird und bleibt, der Zweck, mittelſt des Erlernens ſich im abſtracten Denken zu üben, zurück, und dieſes Zurücktreten kann ſo weit gehen, daß über dem Erlernen

und Erlernthaben der Sprache, und über der fortwährenden Beschäftigung mit den Worten, Sätzen, Regeln, dem darin immer größere Fertigkeit erwerbenden das abstracte Denken, ja das Denken selbst ausgeht. Die bloßen Grammatiker, Kritiker, die bloßen Sprachforscher und Sprecher sind selten die prompt, richtig, und der Sache gemäß denkenden. Es ist also nicht eigentlich, daß eine Sprache gründlich, vollständig gelernt wird, sondern es ist das, daß die Sprache, welche sie nur sei, selber zum Gegenstande des Erforschens und Erkennens gemacht werde, und der Zweck der sei, ihre Natur, ihr inneres Wesen, ihren Bau zu erkennen und zu begreifen, ganz abgesehen davon, daß sie der Ausdruck sei eines Verstandes, und man seinen Verstand in ihr ausdrücken könne. Die Forschung, die darauf geht, die Sprache ihrer eigenen Natur nach zu begreifen, hat zum Resultat die Wissenschaft von der Sprache, und ihr geht vorher das Erlernen der Sprache. Für den Geist, der die Anlagen hat, zugleich ein kräftig denkender Geist zu werden, hat schon das erste Erlernen einer Sprache, besonders einer ausländischen, dieses sein Talent auszudehnen, seine denkende Thätigkeit zu üben, und das abstracte Denken in ihm zu entwickeln. Es ist nun für jene Uebung des abstracten Denkens durch die Sprachwissenschaft freilich das Wort, welches zuforderst einfach wie es ist, Gegenstand der Untersuchung, dann in seiner Beziehung auf das andere Wort, dann in seiner Bestimmung mit den andern, im Satze, in der Periode, in der Rede, in der ganzen Sprache überhaupt; und es hat die Wissenschaft dieser Sprache allerdings mit den Worten zu thun. Versteht man unter λόγος nur das Wort, so ist Philolog der, der das Wort lieb gewinnt, der auf das Wort geht, und ist Philologie das Studium der Sprache überhaupt von allem Anderen abgesehen. Das aber ist schon nichts geringes, daß einem Subjecte lediglich und allein, weil es das Wort ist, dieses lieb sein kann. Das zeugt schon von einer großen Abstraction des Subjects in

ſeinem Denken, ja auch in ſeinem Wollen. Das Wort exiſtirt auch, wenn es ein geſchriebenes iſt, doch nur für das Bewußtſein mittelſt des Gehörs, alſo mittelſt des nach innen, und ſo auf's Denken gerichteten Sinnes. Das geſchriebene iſt freilich unmittelbar das Wort für's Auge, aber indem mittelſt des Auges geleſen wird, exiſtirt es auch für's Ohr. Leute, die im abſtracten Denken gar keine Uebung haben, pflegen daher, wenn ſie Schriftliches leſen, mit dem Maule dazu zu ſprechen, das Wort iſt ihnen, mittelſt des Auges, nur durch das Ohr gegenwärtig. Alſo der Gegenſtand der Sprachwiſſenſchaft iſt ein abſolut unſichtbarer, ein eben ſo jedem anderen Sinne unzugänglicher, er iſt rein und allein hörbar, und in dieſer reinen Hörbarkeit iſt es rein in ſich ſelber das Einfache, es hat kein Daſein im Raum, es iſt geſtaltlos, einfach wie der Gedanke. Das Wort alſo erhält an ihm ſelber ſchon die Natur des Denkens; jene reine Innerlichkeit und Einfachheit. Alſo wem das Wort lieb iſt, rein als Wort, der zeigt darin ſchon ſeine denkende und abſtract denkende Natur; und je mehr er ſich übt in der Sprache wegen des Wortes, ſo übt ſich zugleich ſein rein abſtractes Denken. Es iſt in dem ganzen Umkreiſe der Welt, oder des Daſeins und Bewußtſeins gar kein anderer Gegenſtand anzutreffen, welcher in der Beſchäftigung mit ihm auf das rein abſtracte Denken ſich bezöge, als die Sprache. Man ſagt wohl die Gegenſtände der Mathematik ſeien abſtract, allein die Mathematik hat zu ihrem Gegenſtand anſchauliche Geſtalten, Figuren, Zirkel u. ſ. f., die Gegenſtände der Phyſik ſind ſogar dem Sehen, Riechen, Fühlen vorgebracht. So rein innerlich in ſich ſelber gehalten, gleich dem Gedanken, wie das Wort, iſt jede Beſtimmtheit an dem Worte. Heißt es: das Wort iſt ein pronomen, verbum etc. ſo ſind damit lauter Beſtimmungen deſſelben bezeichnet; ſo wenig das Wort, ſo wenig iſt eine dieſer Beſtimmungen ſichtbar, ſo wenig auch das Geſetz dieſer Beſtimmungen, in ſo manche

Regeln dieses auch auseinander geht; welcher Regeln Wissenschaft die Grammatik ist. Das kann also nicht fehlen, daß, wenn einer eine Sprache, die gleichsam der verkörperte Verstand selber ist, besonders eine alte classische studirt, er sein Denken auf das abstracteste übe und sich befähige für jede Wissenschaft, in welcher es, wie in der Moral und in dem Naturrecht, das abstracteste Denken gilt. Ist das Wort „Recht" unsichtbar, so ist das Recht das Unsichtbarste, und wenn auch das Recht ein positives ist, durch die Schrift wird es nicht sichtbar. Dieses ist der eigentliche innere Bezug der Philologie auf die Philosophie, die eine Philosophie des Rechtes, der Sitte und des Gesetzes ist, wozu auch die theologische Moral gehört, die, wenn nicht philosophisch bearbeitet, keine Wissenschaft ist.

Die Sprachkunde ist aber auch Hülfsmittel für die theologische Moral selber, abgesehen von dem sie studirenden Subjecte.

Die theologische Moral ist so lange nicht wirklich vorhanden, als ihr Inhalt, wenn er auch ein durch und durch gedachter und erkannter wäre, nur noch nicht dargestellt ist. Die Wissenschaft ist erst vorhanden in der Darstellung ihres Gegenstandes, und das Darstellungsmittel ist die Sprache und zwar die Wortsprache zum Unterschied von der Zeichensprache. Je mächtiger derselben das die Moral behandelnde Subject ist, um so bestimmter ist die Moral nach ihrem Inhalt dargestellt. Für andere Doctrinen ist die Wortsprache kein so nothwendiges Mittel als gerade für die wissenschaftliche Darstellung der christlichen Moral, andere Doctrinen haben noch andere Darstellungsmittel als die Rede, blos Zeichen. als solche, die den Inhalt der Doctrin, ihre Erkenntniß besonders für das Gesicht darstellen; so z. B. die Physik als mechanische Physik, in der Chemie u. s. f. Der docirende Physiker hat nicht nöthig viel Worte zu machen; er spricht den Satz aus, und macht vor den

Augen der Zuſchauer Experimente: hier iſt die Erkenntniß durch einzelne Experimente vorhanden; ſo in der Chemie auch und vollends in der Anatomie. Wer kennt nicht die anatomiſchen Tabellen u. ſ. f. Mit der Mathematik iſt es nicht anders. Alle dieſe Wiſſenſchaften haben ihre Gegenſtände auch in der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, in einem äußerlichen Daſein. Der Gegenſtand der Moral iſt rein und allein Gegenſtand im Bewußtſein. Zu ſeiner Bezeichnung iſt allein das Wort geeignet. Durch Worte vermag der Menſch lediglich und allein zu bezeichnen Erkenntniſſe, Begriffe, Gedanken, Ideen, für Gefühle als ſolche hat der Menſch keine Worte; es ſind nur die ſeufzenden, jubelnden Töne Ausdrücke des Gefühls. Für die Erkenntniß allein das Wort. Eine Wiſſenſchaft hat rein und allein Erkenntniſſe, es geziemt alſo zu ihrer Darſtellung das Wort.

Der geſtern bewährte Unterſchied der Wort- und Zeichenſprache iſt nicht genau; denn die Worte ſind auch nichts anders als Zeichen; er aber faßt ſich genauer, wenn man auf den Urſprung deſſen geht, was Zeichenſprache und deſſen, was Wortſprache genannt wird. Der Entſtehungsgrund nemlich der Zeichenſprache iſt die Natur des Denkenden, ſie als daſeiende beſonders als lebendige Natur, und das Bedürfniß des Denkenden in dieſer ſeiner lebenden Natur; aus ihr und ihm wird dem Denkenden gleichſam eine Sprache; ein Mittel, ſeine Gedanken, ſeine vorgeſtellten und gedachten Bedürfniſſe andern verſtändlich zu machen, die Nothwendigkeit ſeiner Natur und ſeiner Bedürfniſſe in ihr iſt zugleich die Nothwendigkeit dieſer Zeichenſprache, die man alſo Naturſprache nennen könnte; ſie geht aus der Natur in blos natürlicher Nothwendigkeit hervor; ſie iſt eben darum allen denkenden Weſen, auf welcher Stufe der Cultur ſie ſeien, verſtändlich, und ſo verſtändlich, daß die Natur und das Bedürfniß die Lehrmeiſterin dieſer Sprache iſt für das Verſtehen und für das ſich in ihr verſtändlich machen.

Durch die Nothwendigkeit der Natur und des Bedürfniſſes in ihr iſt aus dieſer Sprache, die die Natur zu ihrem Princip hat, alle Willkühr ausgeſchloſſen, und daher eben die allgemeine Verſtändlichkeit derſelben. Z. B. wenn der Gedanke, welchen die Wortſprache mit dem Ausdruck Eſſen bezeichnet, in der Natur ausgedrückt werden ſoll, ſo iſt es die Bewegung des Kauens, die ein denkendes Weſen dem andern vormacht. So der Gedanke des Trinkens, der Bejahung, der Verneinung durch bloße Bewegung. Dieſer Bewegung muß man ſich dort bedienen, wo man die Sprache nicht kennt. Es liegt aber ſchon in der Natur dieſer Naturſprache, daß ſie ſehr beſchränkt ſein müſſe, eben weil ſie ſo allgemein iſt, ſie kann nur ſehr wenige Gedanken ausdrücken. Ihre Zeichen, äußerliche Bewegungen insgeſammt, ſind eigentlich σύμβολα, wenigſtens nennt ſie Plutarch ſo. Alſo dieſe Naturſprache iſt die eigentlich ſymboliſche. Der Gedanke nun, deſſen Gegenſtand das Moraliſche iſt, in was immer für einer Beſtimmung, iſt für eine ſolche Naturſprache zu hoch, für ihn hat ſie das eigentliche Symbol nicht. Ein frei gefaßter Entſchluß, eine rechtliche That und ein blos phyſiſcher Ausdruck, wie kämen die zuſammen! Indeſſen kann man mittelſt der Wortſprache ſolche äußerliche Zeichen wohl gebrauchen, auch das Höchſte damit auszudrücken, den abſtracteſten Gedanken. Das Recht kann man durch eine Wage, ein Winkelmaaß ausdrücken und die Unparteilichkeit des Richters durch eine Binde um die Augen; zum Zeichen, daß nur das Recht in der Wage berückſichtigt werde nicht die Perſonen. Aber wie armſelig ſind dieſe Zeichen gegen Worte. Indeſſen, wenn dergleichen moraliſche Kenntniſſe mittelſt der Wortſprache (deutlich) faßlich dargeſtellt werden ſollen, ſo kommt dieſer Darſtellung jene Zeichenſprache beſonders für das gemeinfaßliche zu Hülfe. Die Rede, um verſtanden zu werden, muß laut und wohl articulirt ausgeſprochen werden, und dadurch wird ſie de-

clamatorisch; und unwillkührlich kommt durch die Gesticulation die Zeichensprache zum Vorschein.

Die Wortsprache auf der anderen Seite ist ganz andern Ursprungs als jene Natursprache; sie geht hervor ursprünglich aus Denken, dem Verstande und aus der Freiheit des Lebenden, nicht die Natur, sondern der Geist, der die Natur denkende, sie fassende ist der Urheber der Wortsprache. Worauf es mit diesen Bemerkungen hauptsächlich abgesehen ist, das wäre folgendes.

Sittenlehren als solche für die Menschen, damit sie ihnen gemäß wollen, thun, und überhaupt leben, sind darstellbar mittelst der Wortsprache, so daß diese Sprache Zeichen, Bilder, Tropen, Metaphora aller Art braucht. Diese Tropen und in größerer Ausführung Parabeln sind eigentlich ein Herbeinehmen jener Naturzeichen, und es kommt der Lehrende dem noch geistig-armen durch seine Bildersprache zu Hülfe. So ist die neutestamentliche Darstellung sittlicher Wahrheiten beschaffen zeichen- und bilderreich. Da die Mittheilung der Lehren zum Zweck hat die sittliche Belebung im Menschen, so ist die symbolische Lehre hier ganz an ihrem Ort, aber die Wissenschaft von den biblischen Sittenlehren hat nicht die Mittheilung dieser Lehre zum Zweck, sondern die wissenschaftliche Kenntniß davon zu entwickeln. Für den Begriff ziemt sich, das Wort zu nehmen, nicht ein Bild. Es ist also für die Wissenschaft nothwendig, daß die Sprache, mittelst welcher sie sich darstellt, sich so weit als möglich von allem Symbol entfernt. Hierdurch aber wird für den, dessen abstractes Denken nicht geübt ist, das Studium der Wissenschaft allerdings noch schwerer, als es an und für sich ist. Diese Klage über die schwere Sprache in Ansehung solcher Werke, die streng wissenschaftlich dargestellt sind, hört man alle Tag; aber darauf kann man antworten: Wollt ihr denn immer Kinder bleiben?

Es ist aber nun

2) das Wort doch nur das Zeichen oder der Ausdruck des Gedankens, und nicht der Gedanke ſelber. Mit dem Wort wird der Denkende bald fertig beſonders durch's Etymologiſiren, aber iſt er es dann auch mit dem Gedanken? Das abſtracte Denken hat an den Worten ein treffliches Uebungsmittel, aber dieſes Hülfsmittel iſt nicht das einzige. In dieſem Mittel nemlich iſt das Denken auf das Wort gerichtet, und es iſt mit allem Denken und mittelſt deſſelben um das Wort zu thun, es kann nun aber das Denken ſich richten auf den Gedanken, den das Wort bezeichnet, ſo daß es, wenn es vorhin mit dem Denken um das Wort zu thun war, nun mit dem Worte um das Denken zu thun iſt. Hier hat alſo das Denken zu dem Gegenſtand, woran es ſich nun das kräftigſte und abſtracteſte zu denken übt, den Gedanken ſelber, nur mittelſt des Wortes. Die Wiſſenſchaft deren Gegenſtand der Gedanke rein als ſolcher iſt, iſt die Logik und zwar die alte abſtracte Logik. In dieſer Wiſſenſchaft und indem ſie ſtudirt wird, hat das Denken ſich zu beſchäftigen mit dem Gedanken allein; das Wort das ihn ausſpricht, iſt nur das Mittel, um ſich mit ihm zu beſchäftigen. Das Denken geht alſo rein auf den Gedanken los, und indem er kein feſter, indem er der in ſich ſelber bewegliche, der werdende und gewordene Gedanke iſt, hat das Denken ſich zu beſchäftigen. Der Gedanke als ſolcher, vollends aber er in der reinſten Bewegung, der Gedanke als das Sich-bewegen iſt ſchon an ſich das Abſtracte, er iſt nicht der Gedanke von einer Sache, er iſt auch nicht der eines denkenden, es iſt von allen Sachen und Subjecten ſchon abſtrahirt, damit der Gedanke als Gedanke Gegenſtand für das Erkennen werden könne; und ſo iſt das mit dem Gedanken ſich beſchäftigende Denken das aller abſtracteſte. Daher diejenigen, welche noch nicht dahin gekommen ſind, rein auch nur von Dingen der Außenwelt, geſchweige von ſich ſelber zu abſtrahiren, und noch nicht dahin, ſich rein denkend zu verhalten, immer am lauteſten klagen über das Trockene dieſer

Wiſſenſchaft. Es kann indeſſen, wenn auch jeder andere ſich des abſtracten Denkens überheben mag, doch der Theolog, Philoſoph und der Juriſt nicht des abſtracten Denkens ſich enthalten, er muß an dieſe Uebung gehen. Dieſe Wiſſenſchaft iſt in ihren 3 Theilen 1) Logik des reinen Denkens als ſolchen in ſeinen Begriffsbeſtimmungen 2) die Lehre vom Urtheil des Gedankens, wie er ſich auf ſich bezieht, 3) hat ſie zum Gegenſtand den Schluß. Der Gedanke und dann das Denken überhaupt hat die allergrößte Freiheit, ſo daß es ſcheint, wie wenn das Denken ganz und gar dem Belieben deſſen, deſſen Denken es iſt, Preis gegeben ſei, was auch das Sprüchwort ausdrückt: Gedanken ſind zollfrei. Aber in jener Freiheit hat das Denken zugleich die allerbeſtimmteſte Nothwendigkeit und wenn es ſich ereignet, daß daſſelbe von dieſer Nothwendigkeit ſich trennt, indem es zu einem blos willkührlichen Vorſtellen und Einbilden wird, iſt das denkende Weſen auf dem Wege, verrückt zu werden. Die Nothwendigkeit aber in dem Denken und dem Gedanken, ohne daß durch ſie ihre Freiheit aufgehoben werde, wird erſt erkannt, indem das Denken Gegenſtand für das Denken wird, wie in der abſtracten Logik. So wenig dieſe Wiſſenſchaft in ihrer Abſtraction zeigt, das wenigſtens zeigt ſie, daß das Denken in ſeiner Freiheit an ihm ſelber die Nothwendigkeit hat. Sie zeigt es auch

1) an dem Gedanken als ſolchen, wie oben berührt, indem ſie nachweiſet, daß, ſo frei er iſt, er doch nothwendiger Weiſe an ihm die Beſtimmtheit hat, entweder allgemeiner oder ein beſonderer oder ein einzelner Gedanke zu ſein. Eins von dieſem, ſo frei er iſt, iſt das Nothwendige. Sodann

2) indem der Gedanke, wie er ſich ſelbſt gegenüber iſt, und auf ſich ſelber bezogen wird, ſo daß er das Urtheil, und dieſes ihn auf ſich beziehen das Urtheilen iſt, zeigt ſich, ſo frei geurtheilt werde, doch die Nothwendigkeit als Beſtimmtheit im Freien des Urtheilens. Das Urtheilen iſt ein univerſales, par-

ticulares, singulares, kategorisches, hypothetisches, eins von diesen muß es sein. — Auf's vollkommenste aber kommt jene Nothwendigkeit zum Vorschein

3) indem der Gedanke sich mit sich selber vermittelt, so, daß das den Gedanken mit dem Gedanken Vermittelnde wiederum der Gedanke sei, und dieses den Gedanken mit dem Gedanken durch ihn selber Vermitteln ist das Schließen. Im Schluß zeigt sich also bei aller Freiheit des Denkens die Nothwendigkeit auf das allerbestimmteste, die beiden Gedanken nemlich, welche im Urtheile nur durch das Beziehen, die copula, zu einander sich verhalten, sind, indem ein dritter Gedanke das ist, wodurch, und worin sie sich auf einander beziehen, die zwei Hauptglieder des Schlusses term. maior und minor, und der dritte Gedanke terminus medius das vermittelnde Glied. Ein Schluß kann nicht mehr und nicht weniger als diese drei Glieder haben. Das Wesen des Schlusses ist jenes dreigliedrige des Denkens und Gedankens, und wie drei Glieder, so hat der Syllogismus auch drei Sätze, die zwei Prämissen und die conclusio. Indem also dem Denken es selber Gegenstand wird kommt das Denken dazu, sich in seiner Freiheit zugleich als nothwendig zu wissen; wer das Schließen recht verstanden hat, der ist dessen gewiß, daß, so zollfrei seine Gedanken sind, doch darin eine Nothwendigkeit waltet, in welcher es erst das Denken ist und bleibt; außer welcher es zur Sophisterei, ja zur Verrücktheit wird. Nun kommt es aber in der Wissenschaft überhaupt, in einer Wissenschaft wie die Moral besonders ganz vorzüglich darauf an, daß ihr Inhalt, und wenn sie studirt wird die Erkenntniß ihres Inhalts bei aller Freiheit die allerbestimmteste Nothwendigkeit hat; daß man wisse, es ist nichts Beliebiges, so abstract in ihr gedacht wird, sondern zugleich die bestimmteste Nothwendigkeit. An der abstracten Logik übt sich daher das Denken, um der Nothwendigkeit seiner selbst bestimmt sich bewußt zu werden, in seiner Freiheit ein nothwendig be-

wegendes zu ſein. Es war wohl in der Entwickelung des menſchlichen Geiſtes in ſeiner Cultur und Fortbildung nichts geringes, vielmehr etwas ſehr Großes, die Natur des Denkens im Denken als ſolchen, dann im Urtheilen, beſonders aber im Schließen, zuerſt zu erkennen, und dieſe erkannte Natur durch's Wort und Sprache darzuſtellen und zu lehren. Die abſtracte Logik gehört zur wichtigſten Entdeckung des menſchlichen Geiſtes. Ja es will wohl mehr ſagen, im Denken den Schluß entdeckt zu haben als am Himmel einen Planeten oder ein ganzes Planetenſyſtem. Aber indem das Denken, den Schluß, ſeine Natur, ſeine Nothwendigkeit zum Gegenſtand habend, ſich an dieſem Gegenſtand übt, und indem von dem Denken es ſelber als das Schließen vollkommen gewußt oder erkannt wird, iſt dieſes Erkennen zugleich das davon, wie weit das abſtracte Denken reiche und wo daſſelbe nicht ferner zureiche. Durch das Studium der abſtracten Logik beſonders im Schließen kommt der Denkende dahin, daß er weiß, mit dem abſtracten Denken als ſolchem iſt nichts gethan für die Wiſſenſchaft. In der Wiſſenſchaft nemlich gilt es die Wahrheit und das ſie Wiſſen. Das Wahre aber wird nur gewußt, indem es bewieſen wird oder ſich beweiſ't; zu dieſem Beweiſen iſt das abſtracte Denken auch in ſeiner vollkommenſten Form als Schließen dennoch unzureichend; und indem die Erkenntniß davon, daß für die Wahrheit das Räſonniren, das Schließen unzureichend ſei, gewonnen wird, muß der dieſe Erkenntniß habende über das abſtracte Denken hinaus gehen. Er iſt davon gewiß, an dem abſtracten Denken nicht das Mittel zu haben, zur Wahrheit ſelbſt ohne Weiteres zu gelangen. Der Schluß iſt allerdings ein ſogenannter Beweis, indem der Schlußſatz als wahr heraustritt mittelſt der Prämiſſen. Daher in dem ehemaligen öffentlichen Disputiren die Schlußform erforderlich war. Der eine Theſis angreifende mußte einen vollſtändigen Syllogismus vorbringen; und der Schlußſatz dieſes Syllogismus mußte das Gegentheil der Theſis und

bewieſen ſein aus den Prämiſſen. Der Schlußſatz nun iſt allerdings der Ausdruck einer Wahrheit, wenn der Schluß in der Form richtig iſt, wirklich die genannte drei Glieder hat, und die Prämiſſen wahr ſind. Aber jede von dieſen Prämiſſen iſt wieder ein Satz, und bedarf eines Beweiſes. Zwei Prämiſſen hat der Schluß, jede von beiden bedarf eines Schluſſes, deſſen Schlußſatz ſie iſt. Die eine Conclusio alſo des erſten Schluſſes hat zur Vorausſetzung zwei andere Schlüſſe, aber jeder von dieſen hat wieder zwei Prämiſſen und dieſe vier, und dieſe vier wieder acht u. ſ. f., es iſt Regreſſus in's Unendliche; und die Conclusion des erſten bewährt ſich alſo nicht in den unendlich vielen. Somit kann durch Schlüſſe das Gewiſſe nicht wahr und das Wahre nicht gewiß werden. Aber in der Wiſſenſchaft gilt es die Wahrheit; daher iſt die Logik für die Wahrheit in der Wiſſenſchaft unzureichend. Oder iſt die abſtract denkende Thätigkeit der Verſtand, ſo zeigt ſich, daß der Verſtand unzureichend ſei für die Wahrheit. Alſo je mächtiger durch Uebung das abſtracte Denken geworden iſt, um ſo vollkommner iſt es deſſen gewiß, daß es ſelber ein, obwohl das Wiſſen und die Wiſſenſchaft vermittelndes, doch in Anſehung ihrer unzureichendes Denken ſei.

Schluß und Uebergang.

Vom Gemüth wird das Wahre überhaupt, das Wahre im Sittlichen insbeſondere geahnet aber nur mittelſt des Gefühls. Vom Verſtand wird das Wahre geſucht, mittelſt des abſtracten Denkens, und das Ende dieſes Suchens iſt die Gewißheit, die der Verſtand erhält mittelſt ſeiner als des abſtracten Denkens, das Wahre nicht erreichen zu können.

3) Die Vernunft.

Die Erkenntniſſe, welche die theologiſche Moral enthält, ſind nicht nur Erkenntniſſe, ſondern vielmehr Begriffe. In den

Begriffen iſt erſt die Moral ihrem Inhalte nach Wiſſenſchaft und ihrer Form nach Syſtem. Die Lehre vom Begriff kann hier nicht abgehandelt werden, ſondern nur der Unterſchied deſſelben, ſoweit es zum Verſtändniß des oben geſagten gehört. Wer irgend ein Ding erkennt, der weiß, was daſſelbe ſei, welche Eigenſchaft daſſelbe habe, auch was durch es bewirkt werde und auf welche Urſache es ſich beziehe, ja ſogar auch unter welchen Geſetzen es in ſeiner Eigenſchaft und in ſeiner Wirkſamkeit ſtehe. Wer nicht nur erkennt irgend ein Ding, ſondern vielmehr begreift, der weiß nicht nur, was es iſt, ſondern er weiß auch, woher, woraus das Ding kommt, und gekommen iſt, wie es wird und geworden iſt, und auch woher die Erkenntniß von dem Dinge kommt, wie dieſe Erkenntniß beſchaffen u.' ſ. f. Erkennen alſo iſt bei weitem noch nicht Begreifen. Das Begreifen begreift das Erkennen in ſich, und Erkenntniſſe, die Begriffe ſind, ſind in die letztern übergegangen. Uebrigens macht das gemeine Bewußtſein im Leben den Unterſchied, ich erkenne wohl das Licht', aber ich begreife es noch nicht. In dieſer Unterſcheidung drückt ſelbſt das gemeine Bewußtſein ſein Bedürfniß aus, nicht bei den bloßen Erkenntniſſen zu bleiben, und weiter zu gehen, und das Erkannte zu begreifen. Mit Bezug auf das im Vorhergehenden abgehandelte, läßt ſich dieſes ſo ſtellen. Die Erkenntniß iſt der Verſtand von der Sache, der Begriff nicht nur dieſes, ſondern zugleich der Verſtand in der Sache. Bei der bloßen Erkenntniß als ſolchen iſt es, wie wenn der Verſtand zu der Sache von außenher hinzugebracht würde, und die Sache erſt durch dieſen an ſie gebrachten Verſtand ein Erkennbares werde; hingegen bei der Erkenntniß als Begriff iſt es, als habe die Sache, die erkannt wird, den Verſtand in ſich ſelber, und als ſei er es in ihr, der, indem ſie erkannt wird, das wahrhaft Erkennbare wäre. Nun kann die Sache den Verſtand auf's vollkommenſte in ſich haben, und derjenige, der die Sache bemerkt und erkennt, geht er nicht ſoweit, den

Verſtand in ihr zu faſſen, kommt er nicht zum Begriff, dann iſt er nicht als begreifender thätig. Alles was er anders macht, das vermag er wohl zu behalten, und lernt ſo die Sache auswendig. Hat er den Verſtand von der Sache, ſo hat er ſie erkannt, aber begriffen noch nicht. Hingegen geht er darauf ein, den Verſtand, der in der Sache iſt, zu faſſen, ſo geht ſeine Thätigkeit auf die Sache, er lernt ſie inwendig, er begreift ſie. Die Thätigkeit, welche das Denken als ſolches und dann ebendaſſelbe als das irgend etwas Denken, Faſſen, Aufnehmen iſt, hat ſich uns oben gezeigt als der Verſtand ſelber. Eben die Thätigkeit, die nicht nur dieſes Denken, und als das etwas Denken, Faſſen, das Erkennen, die Thätigkeit, die das Begreifen iſt, iſt die Vernunft. Mittelſt des Verſtandes gewinnt das Subject allerdings Erkenntniſſe, aber mittelſt des Verſtandes als ſolchen keinen einzigen Begriff; ſondern erſt indem das verſtändige Subject ſeine Vernunft gebraucht, kommt es dazu, daß ſeine Erkenntniſſe begriffen werden. Aber die Wiſſenſchaft hat zu ihrem Inhalte Erkenntniſſe als Begriffe; ihre Bearbeitung alſo, und das Studium dieſer Wiſſenſchaft hat zur Bedingung die Vernunft, und eine ſehr geübte Vernunft. Wenn es mit der theologiſchen Moral nur darum zu thun wäre, daß diejenige, welche dieſe Doctrin lernen, vollſtändige Erkenntniſſe hätten von der bibliſchen Sittenlehre, ſo würde für die Bearbeitung und das Studium jener Wiſſenſchaft das Gemüth, in Anſehung des moraliſchen Gefühls und die Empfänglichkeit für das Sittlich-Wahre, und der Verſtand in Anſehung der Gedanken und Anordnung der Gedanken von den bibliſchen Sittenlehren ausreichen. Der Moral iſt es darum zu thun, daß ihr Inhalt nicht aus bloßer Erkenntniß beſtehe, ſondern daß ſie begriffen ſei, mithin, daß ſie vernünftig bearbeitet und ſtudirt werde. Ihr Gegenſtand iſt ein überhaupt ſo hoher Gegenſtand, daß man ihn mit dem Ausdruck „Sache“ nur auf eine unwürdige

Weiſe bezeichnen würde; ihr Gegenſtand in ſeiner Einfachheit iſt das Sittengeſetz, das Geſetz des freien Willens, und die Freiheit unter dieſem Geſetze. Aber das Geſetz wird dadurch nicht Geſetz, daß ein verſtändiges Weſen irgend eine Beſtimmung zum Geſetz macht, ſondern es iſt dadurch und darin Geſetz, daß es den Verſtand in ſich ſelber hat, und wer das Geſetz unterſucht, wird, falls er es nicht blos lernt, in ihm den Verſtand finden, und es inwendig lernen müſſen; oder das Geſetz und die Pflicht, das Recht, alle beſondern Gegenſtände der Moral ſind in ſich und an ſich ſelber vernünftige Weſen. Die Erkenntniß vom Recht, welche Begriff iſt, iſt der Verſtand in dem Rechte ſelber, nicht der Verſtand, den der Rechtslehrer erſt hineinbringt, und darum Weſen für dich als vernünftiges Subject. Die Wiſſenſchaft geht darauf, das in ihrem Gegenſtande Verſtändige und Vernünftige zu begreifen; und hat ſie es begriffen, dann iſt ſie Wiſſenſchaft. Nicht der Menſch ſchon, welcher Erkenntniſſe als ſolche hat, und auch dieſe überall gut anzuwenden weiß, heißt in der Sprache des gemeinen Lebens ein vernünftiger, ein kluger, ſo der Juriſt, der Theolog; nur der iſt ein vernünftiger, deſſen Erkenntniſſe von der Sache, mit der er ſich beſchäftigt, Begriffe ſind. Oder nicht der iſt ein vernünftiger, der eine Wahrheit aufweiſen kann, ſondern der, der ſie beweiſen kann. Und das Beweiſen iſt ohne Begreifen ganz und gar unmöglich. Der Beweis nemlich der Wahrheit einer Sache führt ſich aus der Sache; und ſomit muß der den Beweis führende die Sache gleichſam aufgebrochen haben, in ſie hineingegangen ſein, in ihr den Verſtand, die Vernunft ſelber entdeckt haben, und damit iſt die Wahrheit der Sache bewieſen. Diejenige Wiſſenſchaft nun, deren Gegenſtand ausſchließlich der Begriff überhaupt iſt, iſt die Philoſophie; jede andere Wiſſenſchaft iſt nur Wiſſenſchaft, wenn die Erkenntniſſe, die ſie enthält, Begriffe ſind. Die Philoſophie als die Wiſſenſchaft von den

Begriffen überhaupt ist mithin das Hülfsmittel für jede andere Doctrin, subjectiv und objectiv, damit sie Wissenschaft werde. Subjectiv ist sie Hülfsmittel, indem an ihrem Studium der Geist desjenigen, der die theologische Moral bearbeiten oder studiren will, erstarkt; objectiv, indem die theologische Moral, wenn sie nicht mittelst der Vernunft bearbeitet wird, gar nicht Wissenschaft werden kann; dieses sie mittelst der Vernunft Behandeln ist aber das philosophische Thun. Diese Wissenschaft des Begriffes wird an die theologische Moral nicht von außen hinzu gebracht, ihr Gegenstand vielmehr, die Freiheit und das Gesetz, die Pflicht und das Recht hat die Philosophie an sich selber. Bevor also die theologische Moral philosophisch bearbeitet und studirt werde, ist sie noch gar nicht ihrem Gegenstand gemäß behandelt und studirt. Eine rein biblische Moral, bei welcher von allen Philosophemen (wie man zu sagen pflegt) abstrahirt werde, möchte für den praktischen Gebrauch im Leben und Lehren ganz gut sein, wie der Katechismus, aber ihrem Gegenstand und Inhalt ist sie in diesem Wegsehen von aller Philosophie durchaus nicht adäquat. — Für die theologische Moral und für die Theologie überhaupt, falls es mit ihr nicht eben auf die Strenge der Wissenschaft und des Systems abgesehen, wird freilich die Philosophie und deren Studium kein Bedürfniß sein, denn alsdann enthält die Theologie blos Erkenntnisse als solche; nicht Erkenntnisse, die Begriffe wären. Gilt es hingegen in der Theologie und in der theologischen Moral den Begriff, so gilt für sie die Philosophie, die Wissenschaft von dem Begriffe selber. Wenn es aber heißt, die Philosophie sei die Wissenschaft von den Begriffen, so ist damit gesagt: der Begriff selber sei ihr Gegenstand, und das Gesagte kann auch so ausgesprochen werden: der Begriff in der Wissenschaft seiner selbst, von ihm selber ist die Philosophie. Die Philosophie kann, wenn man will, sich mit allerlei

beſchäftigen, mit der Hiſtorie, mit der Sprache, mit der Natur. Allein womit ſie ſich auch beſchäftige, das, worauf es ihr ankommt, iſt nicht jenes, womit ſie ſich beſchäftigt, ſondern der Begriff darin. Die Wiſſenſchaft alſo, deren Inhalt Begriffe ſind, wenn ſie ſich an die Philoſophie wendet, wendet ſich an die Quelle, die Wiſſenſchaft des Begriffes ſelber. Die Philoſophie nun empfängt den Begriff, von welchem ſie die Wiſſenſchaft iſt, unmittelbar aus der abſtracten Logik, darin iſt er bereits vorhanden; und ſo geht dem Philoſophiren, als dem den Begriff wiſſen voraus in der Uebung und für die Wiſſenſchaft das abſtracte Denken. In der abſtracten Logik iſt Begriff als reiner Gedanke, der ſchon Begriff genannt wird, ferner das Urtheil, noch nicht der Begriff in dem abſtracten Gedanken, in dem Urtheil iſt er noch nicht als Begriff vorhanden, aber im Schluß. Da hat die abſtracte Logik den Begriff ſchon auf rein abſtracte Weiſe. Die drei Glieder des Schluſſes ſind in einem zuſammengefaßt, und dieſes in einem Zuſammengefaßtſein iſt der Begriff. So nimmt ihn die Philoſophie auf, rein abſtract. Für die Philoſophie nun iſt der Begriff Gegenſtand

1) als ſolcher d. h. weder als gegenſtändliches, objectives, noch auch als ſubjectives, die Philoſophie iſt zuerſt die Wiſſenſchaft von dem Begriffe, wie er als ſolcher weder ein Ding, noch auch ein denkendes iſt, die Wiſſenſchaft von dem Begriffe, rein und allein wie er der Begriff iſt. Und ſo iſt die Philoſophie, wenn man will, die Metaphyſik des Begriffs oder nach Hegel die ſpeculative Logik. Es iſt aber der Begriff auch

2) Object; und rein Object ſeiend iſt er die Natur. Die Wiſſenſchaft von ihm in ſeiner Objectivität iſt die Philoſophie der Natur.

Es iſt endlich

3) der Begriff, der reines Object war, ſich ſelber Object; ſo iſt er das Ich, und in weiterer Beſtimmung der Geiſt, und

Philoſophie iſt als Wiſſenſchaft des Begriffs, wie er ſich
ber Gegenſtand iſt, die Wiſſenſchaft vom Geiſte. Z. B. ein
ganiſches und lebendiges Individuum in menſchlicher Geſtalt
der Begriff rein objectiv, als Natur der Begriff als gegen-
ndliches, es iſt der Verſtand in einem Kinde, und doch hat
s Kind keinen Verſtand; ſeine ganze Organiſation, zeigt es,
ein Syllogismus. Hilft die Philoſophie der Theologie, ſo
an ſie nur helfen nach ihrer eigenen Organiſation in jenen
ei Theilen. — Als Hülfsmittel für die moraliſche Theologie
mmt die Philoſophie nach dieſen drei Theilen 1) ſpeculative
gik, 2) ſpeculative Metaphyſik, 3) Wiſſenſchaft vom Geiſte
Betracht. Alſo

ad 1. die ſpeculative Logik nimmt wohl von der abſtrac-
n Logik den Begriff auf, aber ſie beginnt nicht mit ihm in
ren Forſchungen und Darſtellungen, wie wenn er ſchon fertig
äre; mit etwas Fertigem mag jede andere Doctrin anfangen,
e Philoſophie kann damit nicht anfangen; was ſie erhält und
at, das muß ſie ſelbſt erarbeiten und erwerben; ſo auch hier.
Das, womit ſie anhebt als ſpeculative Logik ſind die Elemente,
us denen ſie ſich entwickelt, hervorbringt und vollendet. Zu
eſen Elementen kommt aber die Logik auch nicht, wie zu et-
as ſchon vorhandenem, in der Weiſe wie etwa der Chemiker,
enn er einen Körper in deſſen Elemente zerlegt, ſondern ſie
mmt dazu, indem ſie dieſe Elemente durch das abſtracte
enken aus dem Nichts hervorruft. Dieſes abſtracte Den-
n richtet ſich unmittelbar auf ſich, und hat ſich ſo ſel-
r zum Gegenſtande, wie es rein abſtract das Sein ſel-
r iſt, das Denken in ſeiner reinen Abſtraction, und dann
e Beſchränkungen deſſelben, die Qualität, das qualitative
Sein, ferner die Quantität, weiter das Maaß, und dann
as Weſen, essentia, und die Beſtimmungen des Weſens, die
Innerleiheit, der Unterſchied, der Widerſpruch, der Grund, die

Exiſtenz, die Erſcheinung und weiter nun das Ganze, deſſen Theile, Kraft, und ihre Aeußerung, das Innere, das Aeußere ſelber; endlich die Subſtanz, ihr Accidenz, die Urſache, ihre Wirkung. Dieſes Alles iſt noch nicht der Begriff, mit dieſem ſind nur Elemente des Begriffs genannt, zu denen die Logik im Fortgange kommt. Aber aus dieſen Elementen geht nun der Begriff ſelber als Begriff hervor; und wie ihn die Logik erfaßt hat, ſo entwickelt er ſich nun in der Lehre von ihm ſelber, bis der Begriff vollſtändig begriffen iſt, das Ende der Logik. In den Beſtimmungen des Wahren und Guten iſt dieſe ſeine Vollſtändigkeit durch ihn erreicht, und hat die Logik ihr Ende. Nun hat aber die Moral überhaupt unmittelbar zu ihrem Gegenſtand die Freiheit, in der Beſtimmung, daß die Freiheit der Wille ſei; und iſt allerdings die Moral eine Wollenslehre, indem der Wille die Freiheit ſelber iſt. Was iſt's dann nun mit der Freiheit? woher der Wille, die Freiheit? welch' iſt ihre Natur? Darauf hat die theologiſche Moral keine Antwort ohne die ſpeculative Logik, und wenn ſie von der ſpeculativen Logik ſich nicht über den Urſprung der Freiheit hat belehren laſſen, ſo kommt ſie nicht zum Begriff der Freiheit. Sie erkennt ſie wohl an, aber dieſes Anerkennen iſt kein die Freiheit begreifen. Nemlich: in einem Dinge, in einer Sache, ferner in einer Urſache, und deren Wirkung desgleichen in einer Subſtanz iſt keine Freiheit; das bloße Urſachliche, das Subſtanzielle iſt das Willenloſe; in ſeiner Willenloſigkeit das Unfreie, woher? Daher weil Qualitäten, Größen, Sachen, Subſtanzen, Urſachen, wohl Elemente des Begriffes ſind, aber noch kein Begriff, das Begriffloſe iſt auch das Willenloſe, und wenn darin auch alle Elemente des Begriffes enthalten wären; er ſelbſt aber hätte ſich noch nicht zuſammengenommen, ſo würde es das Unfreie ſein. Erſt in und mit dem Begriff iſt und wird die Freiheit. Weißt du nicht, aus welchem Elemente der Begriff kommt, ſo

watze von der Freiheit, wie du willst, du kennst das Wollen cht.

ad 2. Indem der Begriff Gegenstand ist, ist er in dieser iner Gegenständlichkeit das, was oben der Verstand in der Sache genannt wird, die Sache aber ist hier das vom Verand ganz durchdrungene, es ist der Begriff selber zur Sache eworden, und dieser rein gegenständliche Verstand ist die ganze Welt als Natur, von welcher ganzen Welt in ihrer reinen Natürlichkeit auch der stumpfsinnigste Mensch anerkennt, daß darin lles geordnet, also alles, wie wenn es der Verstand, der Begriff selber wäre. Aber wenn der Begriff sich als Begriff aufgiebt, hat er sich als die Freiheit aufgegeben. In der Natur als Natur ist keine Freiheit, sie ist, so verständig alles in ihr ist, doch rein die willenlose Natur. Ein Weltkörpersystem ist der Begriff in seiner Objectivität als ein materialisirter Syllogismus. Ein Weltkörpersystem und eine einzelne Pflanze auf dem Weltkörper oder ein einzelnes Thier, ist jedes in sich selber durch und durch ein verständiges, der Begriff als ein Gegenständliches; so mächtig die Bewegungen der Weltkörper sein mögen u. s. f. so sind sie doch keine Bewegungen der Freiheit, sondern rein nothwendige. Nun ist aber die theologische Moral die Wissenschaft, deren Gegenstand die Freiheit ist, zugleich die Nothwendigkeit zu ihrem Gegenstande hat, und zwar die Nothwendigkeit unmittelbar in der Einheit mit der Freiheit, so daß diese Nothwendigkeit als die Nothwendigkeit in der Freiheit und durch die Freiheit das Gesetz ist; oder: der Gegenstand der theologischen Moral ist das Gesetz in der Autonomie. Ohne das Wissen davon, was Nothwendigkeit sei, woher sie komme, wie sie in der Einheit mit der Freiheit sei, ist gar kein Begriff in der Moral möglich. Jenes Wissen ist vermittelt durch die Wissenschaft der Natur, durch den Begriff von der natürlichen Nothwendigkeit, von dem physischen Gesetz. Dieser Begriff ist's, wel-

cher vorausgesetzt wird. Daher ist ohne Studium der Naturphilosophie keine Moraltheologie möglich.

ad 3. Dasjenige, für welches der Begriff Gegenstand, ist wohl selber der Begriff, und insofern wäre er sich selber gegenständlich. Allein vorerst ist er, für welchen er der Gegenstand ist, ein anderer als er, welcher für denselben der Gegenstand ist; es ist also ein Unterschied zwischen demjenigen, für welchen der Begriff gegenständlich ist, und zwischen ihm dem gegenständlichen. Wenn einer z. B. eine Pflanze betrachtet, ihre Staubfäden zählt, die Art aufsucht, zu welcher sie gehört, so ist ihm die Pflanze Gegenstand, und zwar sie als ein Begriff, denn er hat an ihr ein Individuum, dieses gehört zu einer Art und deshalb zu einer Gattung. In diesen drei Bestimmungen ist die Pflanze wahrhaftig ein Begriff, und der, welcher die Pflanze untersucht, hat es mit einem Begriff zu thun. Aber der sie Betrachtende, Begreifende, ist selber ein Begriff, aber ein anderes als die Pflanze. Die Pflanze, der Begriff als Gegenstand, hat sich selber nicht zum Gegenstand, sondern ein anderer ist's, der sie zum Gegenstand hat. Ist der Begriff sich selber gegenständlich, so ist zwischen ihm, welcher Gegenstand ist, und zwischen ihm, für welchen er Gegenstand ist, kein Unterschied, und ist eines und dasselbe. Und der Begriff so in seiner Gegenständlichkeit, nicht einem andern, sondern sich selber der Begriff seiend, ist zunächst das Bewußtsein, höher: das Ich. Wenn jener die Pflanze betrachtende von allem Gegenständlichen abstrahirt und auf sich selber reflectirt, so ist er in dieser Reflexion auf sich selber, sich selber der Gegenstand; und diese Reflexion auf sich hat ihre Möglichkeit darin, daß der Begriff sich selber Gegenstand sei. Die Reflexion auf sich, ihre Möglichkeit im Ich, Bewußtsein. Was ein Ich ist, kann auf sich selber reflectiren, was kein Ich ist, das muß diese Reflexion auf sich bleiben lassen. Es ist also das Object der Phi-

losophie, wenn es der sich selber gegenständliche Begriff ist, überhaupt das Bewußtsein, sie ist die Wissenschaft vom Bewußtsein und das Bewußtsein in der höchsten Bestimmtheit, die es sich selber giebt, ist der Geist, sie ist die Wissenschaft, die den Geist zum Gegenstand habe. Nun sind aber christliche biblisch moralische Lehren, deren Begriff der Inhalt der Moraltheologie ist, Lehren aus dem Bewußtsein, für das Bewußtsein aus dem Geiste, für den Geist. Der Begriff, welcher nur Gegenstand, aber dieser nicht sich selber ist, ist wohl das Lebendige, das Lebendigsein; aber er ist erst als sich selber gegenständlich das Geistige, das Bewußtsein. Die Moral ist keine Moral für das Lebendige als solches, sondern sie ist Moral für das Bewußtseiende, welches etwa das Leben an ihm hat, für den Begriff also, wie er selber sich Gegenstand, für den Geist; es giebt wohl eine Moral in Ansehung der Thiere, aber keine für die Thiere. Thiere haben keine Sitten. Die Ichheit, der Geist ist das Gebiet der Sitte. Die Wissenschaft also von der Sitte, von ihrem Princip, von ihrem Element hat zu ihrer Sphäre die Wissenschaft vom Geiste und ohne Studium der Philosophie des Geistes ist keine Bearbeitung der Wissenschaft von der Moral, kein Studium derselben möglich. — Wie nun aber die Philosophie überhaupt drei Theile hat, deren jeder selbst Wissenschaft ist, ebenso gliedert sich die Philosophie des Geistes wieder in drei besondere Theile, nemlich

α) das Bewußtsein, der Gegenstand der Philosophie des Geistes überhaupt, ist zuvörderst, oder unmittelbar mit dem Lebendigsein identisch. Das Lebendigseiende ist der Begriff blos als Gegenstand, das Bewußtsein ist eben derselbe als sich selber gegenständlich; er als der Gegenstand ist das Bewußtlose, das nur Lebendige, der Leib; er als sich gegenständlich ist das Bewußtsein, und subjectiv, die Seele, das Bewußtseiende. So hat die Wissenschaft zuerst das Bewußtsein zu ihrem Gegen-

ſtand, und iſt die Anthropologie. Das Thieriſche iſt in ſeiner Lebendigkeit wohl das beſeelte, aber ſein Beſeeltſein iſt noch nicht Bewußtſein; im Thier iſt der Begriff noch nicht ſich ſelber gegenſtändlich, das Thier kommt nicht dahin, ſeiner ſich bewußt zu werden, ein Ich zu ſein, das Menſchliche hingegen iſt eben jenes Lebendige, der Begriff als gegenſtändlicher in der Einheit mit dem Bewußtſein, mit dem Begriff als ſich ſelber gegenſtändlichem und ſo führt die Wiſſenſchaft, die es nicht hier mit dem Begriff, wie er Gegenſtand, ſondern wie er ſich Gegenſtand iſt, zu thun hat, zu jener Identität deſſelben mit ihm als bloßem Gegenſtand. So führt die Wiſſenſchaft mit Recht den Namen Anthropologie. Die einzelnen Beſtimmungen des Begriffs ſind in dieſer erſten Einheit ſeiner mit ihm ſelber, oder der Seele mit dem Leib, eben ſo unmittelbare Beſtimmungen der Seele wie des Leibes, des ſich gegenſtändlichen mit dem nur gegenſtändlichen. Nehmen wir nun als die eine Beſtimmung das Denken, es iſt in der Einheit mit dem Kopfe überhaupt; die zweite Beſtimmung des Begriffes, das Beſondere iſt das Gefühl, der Affect, die Aufwallung, innere Bewegung ꝛc. und was im Bewußtſein, in dem ſich gegenſtändlichen Begriff Gefühl iſt, das iſt in dem Begriff nur gegenſtändlich das Herz. Die dritte Beſtimmung des Begriffes, das Einzelne iſt in ihm als dem ſich Gegenſtändlichen die Begierde nebſt der Neigung, Ahnung, und dieſe Begierde der Seele iſt leiblich das Eingeweide, insbeſondere die Leber, das reproduzirende Organ. So iſt unmittelbar vorerſt der Begriff als Gegenſtand, oder der lebendige Leib mit dem Begriff als ſich gegenſtändlich oder mit der Seele verwachſen, und von ihr durchwachſen; ſie ſind beide in dieſer erſten oder urſprünglichen Einheit, und darin hat die Anthropologie ihren Gegenſtand aufzufaſſen, zu begreifen, und den Begriff entwickelt darzulegen. In die Sphäre dieſer Wiſſenſchaft fallen daher alle Triebe, Inſtincte, Begierden, Nei-

gen, Affecte und Leidenſchaften, ferner alle Gefühle, Em-
dungen, alle Träume, an denen, obwohl ſie Bewegungen
Bewußtſein ſind, das Bewußtloſe und Lebendige ſeinen An-
l hat, beſonders im magnetiſchen Schlaf. Von dieſem al-
hat die Anthropologie zu handeln. Nun hat aber die theo-
ſche Moral in ihrem ſpeciellen Theile eine Lehre der Pflich-
des Menſchen gegen ſich ſelber und im Verhältniß zu an-
gegen dieſe andere; Er, der Pflichten gegen ſich und an-
hat, iſt als der ſeiner und der anderen ſich bewußte, als
Ich anderm Ich gegenüber zugleich der Lebendige; und
Pflichten gegen ſich und andere gehen, indem ſie den Geiſt
ehen, zugleich das Leben an; das Bewußtſeiende als das
ndige iſt das Menſchliche im ganz gemeinen Sinn, dies, daß
s Menſchliche natürlich ſei, alſo daß an dem Bewußtſeien-
das Lebendige ſei als ein ſolches, welches Bedürfniſſe habe,
befriedigt ſein wollen. Jene Pflichten des Menſchen gegen
und andere beſtehen aber in ihrer Ausübung als allein
h die Freiheit zu vollbringen, weſentlich darin, daß der
nſch des Menſchlichen Herr und Meiſter ſei. Er kann ſich
r nicht bemächtigen, wenn er ſie nicht kennt; er begreift ſie
t ohne die Anthropologie; ſie zeigt ihm, was es mit ſeinen
ntaſten, die etwa aus dem Unterleibe kommen, für eine
eutung habe, daß ſie nichtig ſind; ſie zeigt ihm, welches die
ur des Triebes, Inſtinctes, Affectes und der Leidenſchaft ſei.
r Pflicht habend iſt er in ſeiner Freiheit eben der, welcher
Begierden, Neigungen, Affecten zu beherrſchen hat, und
Pflichtenlehre ſelbſt iſt eine Lehre der Mäßigkeit, und Mä-
eit in Anſehung aller Bedürfniſſe. Dieſe Pflichtenlehre iſt
öglich ohne die Lehre der Anthropologie von dem, was es
den Begierden, Trieben u. ſ. f. zu bedeuten habe. Für die
raltheologie iſt alſo die philoſophiſche Anthropologie eine
wendige Hülfswiſſenſchaft. Es geht nun aber

β. der ſich ſelber gegenſtändliche Begriff aus jener Identität mit ihm ſelber heraus in den Unterſchied ſeiner, der ſich Gegenſtand iſt, von ihm ſelber, der nur Gegenſtand iſt, oder das in das lebendige Sein gleichſam verſunkene Bewußtſein hebt ſich aus dieſem Lebendigſein heraus, und geht in ſich ſelber zurück, iſt Bewußtſein für ſich und hat die Lebendigkeit ſich gegenüber, oder: die in ihren lebendigen Leib verſenkte Seele mit ihm eins kommt zu ſich ſelber; ſie vorher in ihrem Leib gleichſam ſchlafend erwacht in ſich; der Begriff faßt ſich, wird ſich ſelber rein gegenſtändlich, und hat ſich ſelber als den, der nur Gegenſtand iſt, gegenüber. Das Bewußtſein ſo in dem Unterſchied ſeiner ſelbſt von dem bloßen Lebendigſein, oder der ſich ſelber Begriff ſeiende Begriff als reines Bewußtſein, ſo in dem Unterſchied von der Natur, von ihm ſelbſt, wie er Object iſt, wird nun der Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihm, das Bewußtſein als Bewußtſein wird ihr Object, ſie betrachtet daſſelbe, wie es Bewußtſein iſt zuvörderſt von dem Bewußtloſen in ſeinem bloßen Daſein, Lebendigkeit u. ſ. f. und ſo iſt jene Wiſſenſchaft eigentlich die Lehre von dem Bewußtſein als ſolchem, wie es unmittelbar z. E. das Bewußtſein ſeines Leibes, Lebens und deſſen iſt, was außer ſeinem Leib da iſt, wie es ferner das Bewußtſein ſeiner ſelber iſt, Selbſtbewußtſein. Ich, Ichheit, ſo iſt ſie Lehre von dem Bewußtſein als ſolchem. Jede Beſtimmtheit, die das Bewußtſein als ſolches ſich giebt, indem es zuvörderſt das Bewußtſein von dem nur Gegenſtändlichen, Bewußtloſen iſt, jede dieſer Beſtimmtheiten, die es ſich giebt, iſt eine beſondere Geſtalt des Bewußtſeins, und jede dieſer Geſtalten wechſelt, in jeder dieſer Beſtimmtheiten iſt das Bewußtſein das Wirkliche. Das Bewußtſein aber in der Beſtimmtheit des Geiſtigen wird ſelber wohl Geiſt genannt und jene, Beſtimmtheit des Geiſtes. Die Wiſſenſchaft hievon iſt die Phänomenologie des Geiſtes nach Hegel. Da unter dieſe Be-

stimmtheiten auch die des Moralischen gehört, so ist die Wissenschaft des Geistes für die theologische Moral eine eben so nothwendige.

Der Begriff aber, welcher als sich selber gegenständlich zuvörderst das Bewußtsein ist, wird sich gegenständlich in sich selber als solchem; so daß gleichsam die Basis seiner selbst er selber ist als der sich gegenständliche.

So erst

γ) ist der Begriff der Geist, ist der Begriff blos das Bewußtsein als solches, das andere die Grundlage gleichsam des Bewußtseins ist der lebendige Leib und das Lebendigsein überhaupt. So aber war der Begriff Gegenstand der Anthropologie, er ferner sich gegenständlich seiend, aber so, daß ein andres für ihn Gegenstand wird, ist das Bewußtsein als solches in dem Unterschied seiner von dem andern, von den Dingen, deren Bewußtsein es ist. Das Bewußtsein so sich die Dinge gegenüber habend, ist keineswegs noch der Begriff, wie er sich gegenständlich in sich selber ist. Das Bewußtsein ist die Bewegung aus sich in das Ding, und aus dem Ding in sich; und so eben ist es der Gegenstand der Phänomenologie. Eben das Bewußtsein als der in sich gegenständliche Begriff hat sich zur Substanz, zur Grundlage; es ist der Begriff in der Substanzialität seiner selbst, das selbstständige Ich, der Geist; der Leib ist's nicht, und das Leben nicht, worin der Begriff, wie er sich zum Gegenstand hat, sei, ein äußerliches, ein Ding, eine Sache ist's auch nicht. Das, worin er sich zum Gegenstand hat, ist kein anderes als er selbst, er hat sich zu seiner Grundlage, er ist gleichsam durch sich gehalten und getragen, er besteht in sich selber, er ist der selbstständige. Dieser substanzielle Begriff ist erst der Geist; und von ihm, wie er nun Gegenstand der Wissenschaft wird, hat die Wissenschaft eigentlich den Namen der Philosophie des Geistes. Die Dingheit, das Sachliche ist für den

Begriff in dieſer ſeiner Selbſtſtändigkeit nichts, worin er ſein Daſein habe, und welches für ihn die Subſtanz, die Bedingung ſei, daß er der Geiſt iſt, ſondern alle Dingheit, die geſammte Außenwelt iſt für den ſelbſtſtändigen Begriff oder Geiſt das durch ihn Beſtimmtwerdende; er behandelt die Dinge, er verarbeitet ſie, für ihn iſt die ganze Natur ein ſolches Unſelbſtſtändiges. Eben ſo die Lebendigkeit, der lebendige Leib, in welchem das Bewußtſein ſeine Grundlage hat, iſt für den Begriff, wie er in ſich ſelber iſt, ein gleichfalls Unſelbſtſtändiges, er iſt dagegen das Selbſtſtändige, Leib und Leben iſt abhängig von ihm, und wenigſtens dahin muß jedes Ich in ſeiner Selbſtſtändigkeit kommen, daß es mit dem Gedanken zu ſterben vertraut wird, das erwartet man ſchon von der Jugend, mehr noch vom Manne. Das Leben bin Ich ja nicht; ich bin über das Leben in der Selbſtſtändigkeit des Geiſtes hinaus. Es iſt alſo für die Wiſſenſchaft das Höchſte, nemlich die geiſtige Subſtanz, oder der ſubſtanzielle Geiſt. Mit ihm, dem ſubſtanziellen Geiſt, oder, was daſſelbe iſt, mit der rein geiſtigen Subſtanz, beſchäftigt ſich die Wiſſenſchaft, ſie geht darauf, die Natur des ſubſtanziellen Geiſtes zu begreifen und darzuſtellen. Man kann der Wiſſenſchaft, deren Gegenſtand dieſes iſt, den Namen Pſychologie geben, wenn man unter ψυχή den Geiſt, oder die geiſtige Subſtanz verſteht. Die Natur des Geiſtigen iſt nicht das Sein als Sein, ſondern das Sein als Thun. Als dieſes in ſeiner Selbſtſtändigkeit durchaus und rein Thätige iſt der Geiſt der Gegenſtand der Wiſſenſchaft von ihm, ſie erforſcht ſein Thun, in deſſen Mannigfaltigkeit und in der Einheit, woraus dieſes mannigfaltige Thun ſich entwickelt. Sein Thun iſt z. E. ein Schauen, es iſt ein Bilden, Sich-einbilden, ein Vorſtellen, es iſt ein Denken, es iſt das Wollen. Dieſes Thun aus dem einen Punkte, der ſelbſt in ſich die reine Bewegung iſt, heraus, und wie es auf dieſen einen Punkt zurückgeht, iſt

der bestimmtere Gegenstand der Psychologie. An demjenigen, was Sein oder Dasein hat, ohne daß das Sein rein und allein das Thun wäre, nimmt das Bewußtsein mancherlei wahr. Das Seiende giebt sich hin dem Bewußtsein, so daß dasselbe kann geschmeckt werden, es hat Qualität, Quantität, es kann gemessen werden. Aber das Geistige kann nicht geschmeckt, nicht gemessen werden. Geistiges kann nur geistig gefaßt und begriffen werden. Die alte empirische Psychologie sprach von Geisteskräften, ohne zu wissen, was sie mit Kraft eigentlich wolle. Kraft, die Bestimmung eines Dinges! Der Geist ist kein Ding, und für sein Thun ist der Begriff „Kraft" bei weitem unzureichend; man kann nur von Geistes-Thätigkeiten reden. — Nun ist aber die theologische Moral eine Wissenschaft, deren Gegenstände die biblischen Sittenlehren sind, wie oben berührt, für das Bewußtsein, nicht für das Bewußtlose, nicht für das Lebendige als solches, sondern für das Bewußtseiende, das Leben hat; und jene Lehren der Mäßigung u. s. f. gehen das Bewußtseiende an in Beziehung auf dessen Leben. Aber es sind diese Sittenlehren nicht nur Lehren für das Bewußtsein als solches, sondern auch für dasselbe in seiner Selbstthätigkeit, für das Bewußtseiende als geistige Substanz oder als substanzieller Geist mit Bezug auf das Sittliche, und besonders auf das Sittliche ist das Bewußtseiende in seiner Selbstständigkeit das persönliche Wesen. Aber der Mensch in seiner Persönlichkeit ist der Mensch als geistige Substanz, diese Substanzialität ist unmittelbar die ganz einzelne. Sodann geht aus jener bloßen Einzelnheit dieses Ich's die geistige Selbstständigkeit in das Besondere und Allgemeine über. Eine Familie hat einen selbstständigen Familiengeist und ist in diesem Geist als einem Besondern ein selbstständiges; und es geht jene Selbstständigkeit in das Allgemeine über; und in dieser Allgemeinheit ist die geistige Substanz ein ganzes Volk. Indem die Moral die

Pflicht der Menſchen gegen einander abhandelt, hat ſie es mit dem Geiſt zu thun. Alſo iſt die Wiſſenſchaft vom Geiſt nothwendig zur Bearbeitung und dem Studium der theologiſchen Moral. —

Alſo ſpeculative Logik, Philoſophie der Natur und Philoſophie des Geiſtes, dieſe als Anthropologie, Phänomenologie und Pſychologie ſind drei Hülfsmittel für die Bearbeitung und das Studium der theologiſchen Moral, und ohne dieſe Hülfsmittel wird aus der wiſſenſchaftlichen Moral nichts.

Schluß.

Seit Carteſius, Spinoza und Leibnitz hat die Philoſophie eine Stufe der Vollkommenheit, einen Grad der inneren Ausbildung erreicht, auf welchem es unmöglich iſt, daß einer, der ſich auf ſie einläßt, ſich mit ihr beſchäftige, ohne daß er ganz nach allen ſeinen Thätigkeiten und Fähigkeiten in Anſpruch genommen werde. Die Beſchäftigung mit der Theologie erfordert auf der einen Seite die möglich größte Freiheit des Geiſtes, auf der andern in dieſer Freiheit das Geregeltſein, ſo daß das Denken kein ſich gehen laſſen iſt, ſondern in ſeiner Freiheit immer zugleich die Nothwendigkeit ſelber ſei. Die Philoſophie hat zu ihrem Gegenſtand, wie ſchon geſagt, den Begriff, aber ihn in jeder ſeiner Beſtimmungen. Dem Begriff, dem Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft, indem man ſie ſtudirt, gleichſam nachzugehen, ſich in ihn einzulaſſen in jeder Wendung, dazu gehört eine große Gewandtheit des Geiſtes überhaupt. Es iſt in der Philoſophie zu thun um die allerfreieſte Gedankenbildung, welche zugleich eine abſolut nothwendige iſt. Alſo nicht ohne daß der Menſch, welchen dieſe Wiſſenſchaft von allen Seiten in Beſchlag nimmt, zuvor alle ſeine Geiſtesfähigkeiten geübt und hierdurch zur Wiſſenſchaft vorbereitet habe, kann er mit Erfolg Philoſophie, wie ſie ſeit Spinoza iſt, ſtudiren.

Da der Gegenstand der Philosophie nach einer Seite wenigstens rein abstract und nach der andern er, der Begriff ein sich mit Nothwendigkeit bestimmendes und in sich entwickelndes ist, so kann man wohl denken, diejenige Wissenschaft sei ein Bildungsmittel, deren Gegenstand ein abstracter und in Nothwendigkeit rein bestimmter ist; das wäre Mathematik. Daran nun ist allerdings kein Zweifel, daß die Mathematik das regelrechte Denken übt, daß also der Denkende in ihr immer bei der Sache bleiben muß. Aber der Gegenstand der Mathematik, die Größe als Figur, Zahl oder Anzahl, ist noch weit entfernt, dem Gegenstand der Philosophie, dem Begriff als solchen ähnlich zu sein. Der Begriff, wie er Gegenstand dieser Wissenschaft ist, macht sich selber und der den sich selbst machenden Begriff philosophirend betrachtende, in ihn sich einlassende kommt nur, insofern er den Bewegungen folgt, welche die eigenen des Begriffes sind, zum Begriff, zur Wissenschaft; hingegen der mathematische Gegenstand macht sich nicht selber, sondern wird gemacht, durch die sogenannte Construction; dagegen der philosophische Begriff kein solch gemachter, sondern als sich selbst machender, der sich aus sich erzeugende ist; in dieser Wissenschaft kommt es auf die Genesis des Begriffes an, auf sein Sich-erzeugen. So abstract der mathematische Gegenstand sei, so ist er Gegenstand in der Anschauung, in dem Aeußerlichen der geometrischen Figur, in dem Innerlichen der Zahl. Das Element des mathematischen Begriffs ist Anschauung; aber der Gegenstand der Philosophie ist der Begriff im Element des Denkens, so daß die Anschauung selber als Element des mathematischen Begriffs ein Gegenstand der Philosophie wird. Der mit Philosophie sich beschäftigen will, muß vorher nicht eine Uebung seines Geistes nur haben nach einer Seite hin, sondern nach jeder Seite hin. Die Mathematik giebt nur eine einseitige Geistesbildung, ist also als Vorübung zur Philoso-

phie unzureichend. Die Wissenschaft ist in der Philosophie von Bedeutung, besonders da, wo die Philosophie, Philosophie der Natur ist, da hat sie selber ihre mathematischen Theile. Ohne Mathematik kann Philosophie nicht studirt werden, aber Mathematik ist deswegen noch nicht ein Vorübungsmittel zur Philosophie. Auch bestätigt das Gesagte gewissermaßen die Erfahrung. Aus der mathematischen Schule sind noch keine Philosophen hervorgegangen.

Die Principien

der

Ethik.

Einleitung.

ersicht der Versuche zur Entdeckung des Grundsatzes der Ethik.

t in seiner Kritik der practischen Vernunft S. 69. hat, erste, die bis auf ihn bekannten Grundsätze der Moral sche- sch verzeichnet, den Anfang also einer systematischen Dar- ng dieser Grundsätze gemacht. Es ist das Gesetz nicht als es, auch nicht als Naturgesetz, sondern als Gesetz für den len, das und dessen Erkenntniß — was die Wahrheit und ißheit beider betrifft — durch einen Grundsatz, der diese hrheit und Gewißheit ausspreche, vermittelt werden und ver- elt sein soll. Der Versuch, ihn zu entdecken, wird nun ge- t und ist gemacht worden

a) mittelst des Nachdenkens über den Menschen, der sich allen Wesen, die er selbst zu erkennen vermag, durch Ver- st und Willen unterscheidet; ingleichen durch das Nachden- über das, was von dem Menschen gewollt und, indem er oill oder wolle, bezweckt werden mag. Der Grundsatz also) gesucht, und dies Suchen ist ein Denken, und dies Den- als jenes Suchen ist vermittelt durch das Nachdenken über wollenden Menschen und über das, was er will. Kant hat es, den Menschen, der will, und das, was er will und be- kt, kurzweg und großartig Materie genannt, und die ndsätze für die Moral, die sich durch dies Nachdenken er- n, materielle Grundsätze. Durch Kritik derselben,

wie ſie beſonders von ihm angeſtellt wurde, entdeckte ſich, daß keiner derſelben zum Grundſatz der Moral ſich eigne. Daher wurde

b) von jenem materiellen abſtrahirt, und nunmehr lediglich reflectirt auf den Willen als ſolchen, gleichviel weſſen Wille er ſei und was gewollt werde. Es galt mit dem Nachdenken über den Willen nun allein die Art und Weiſe, wie der Wille ſich thätig zeige, ob unter einem Nothwendigen (Geſetz) oder nicht. Es kam alſo auf die Form an, abjecta materia. Für die Kritik nun der formalen Grundſätze iſt zurückzuſehen auf die materiellen.

ad a) Reflectirend auf den Menſchen, der da will, und andererſeits auf das, was er will und mit dem Gewollten bezweckt, unterſcheidet der den Grundſatz ſuchende ihn, den Menſchen, als das Subject, und das, was von ihm gewollt und bezweckt wird, als das Object. Der Grundſatz kann alſo auf der materiellen Seite entweder geſucht werden α) im intelligenten und wollenden Subject, oder β) objectiv-materiell.

ad α) Wird das Subject in Betracht gezogen einerſeits wie es im Verhältniß ſteht zu andern Subjecten, andererſeits im Verhältniß zu ihm ſelbſt.

Zuvörderſt alſo auf der einen Seite und zwar

1) der Menſch entſteht, wird gezeugt und geboren mit dem Sinn, der Sinnigkeit; die Sinne bringt er mit auf die Welt, ſie ſind ihm angeboren. Aber der Verſtand und Wille, alſo gerade das, wodurch er ſich von allen andern Weſen unterſcheidet, bringt er nicht mit, — die Möglichkeit zwar, das Vermögen iſt ihm angeboren, aber nicht der wirkliche Verſtand und Wille. Wirklich zum Verſtande alſo kömmt er nicht lediglich im Verhältniß zu ſich und zur Natur, ſondern erſt im Verhältniß zu andern; ſie, bei denen aber der Verſtand u. ſ. f. vorausgeſetzt iſt, veranlaſſen ſeinen Verſtand durch ihre Einwirkung, welche Erziehung iſt, und ſo könnte ja wohl die Erziehung Quell und Grund des Geſetzes ſein. Dies der pädago-

gische Grundsatz. „Wie einer erzogen ist, so wird er, das ist er.“ Dies Princip der Erziehung hat besonders der frühere französische Schriftsteller Montaigne genial und geistreich ausgeführt in seinen Essais, übersetzt von Bode. — Man sieht leicht, daß, wenn durch die Erziehung das Gesetz gegründet würde, die Pädagogik der Ethik vorausgehen, wenigstens durch jene diese begründet sein würde. Aber diejenigen, von denen jeder Einzelne erzogen wird, sind selbst nur die Erzogenen, indem sie mit einander in einem socialen Verhältnisse stehen, das zugleich ein bleibendes Verhältniß ist. Dies das Civilverhältniß, der Staat. Nur im Staat kann der Mensch vom Menschen erzogen werden, draußen nicht. Der Grundsatz der Erziehung ist also unmöglich ohne Staat und dessen Ordnung. Jener Grundsatz ordnet sich daher diesem von selbst unter als nicht selbstständig, sondern als der in der Gesellschaft sich ergebende. Daher

2) der politische; etwa so ausgesprochen: „den Gesetzen seines Vaterlandes gemäß leben, ist Pflicht für einen jeden, und solches Leben ist das sittliche.“ Dies Princip hat ein Engländer dargestellt, Mandeville in der fable of the bees (Bienenmährchen, — der Staat sei so eine Art Bienenkorb, worin auch das einzelne Dasein gehalten und begründet ist durch das Ganze, die Königin). Wäre dies Princip das der Moral, so wäre die Politik die Ethik.

Auf der andern Seite aber steht der Mensch im Verhältniß zu sich selbst, abgesehen von allen Andern. In diesen Verhältniß ist er selbst wiederum einerseits der Lebende und sein Verhältniß zu ihm das zu ihm dem Individuum. In diesem Verhältniß ist er als der individuell Lebende zugleich der Fühlende. Sein Gefühl im Leben ist aber das zweifache: ein Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen, Freude und Leid, Lust und Schmerz. Von andern lebenden Wesen aber unterscheidet er sich durch Verstand und Willen: er lebt nicht nur und hat nicht nur die Gefühle und Affecte der Freude und des Schmer-

zes, — er erlebt sich, denkt nach über sich, kommt zu dem Verstande, daß von ihm möglichst zu vermeiden das Schmerzende sei, und zu erstreben das Freudebringende. Mittelst seines Verstandes und Willens geht also sein Streben dahin, seiner selbst und des Lebens überhaupt möglichst froh zu werden und wo möglich immerdar; sein Streben geht auf sein ununterbrochenes Wohlsein, εὐδαιμονια, so daß er immer Freude an sich hat — die Glückseligkeit. Dies Streben darnach wäre dann das Princip der Sittlichkeit, dies also

3) der eudämonistische Grundsatz. Als Urheber wird von Alters her Epicur genannt. Die Moral des Epicuräismus ist in diesem Streben des Menschen nach Glückseligkeit gegründet: „Convenienter naturae vivere.“ Glückseligkeitslehre also wäre die Sittenlehre. Am feinsten durchgedacht und herrlich ausgedacht hat dies Aristipp, der Stifter der cyrenaischen Schule. cfr. Wieland's Aristipp und seine Zeitgenossen. — Es ist hier auch zu nennen Rochefaucault und Helvetius. Dem Menschen ist der auf sein Wohlsein gestellte Trieb angeboren, und wie er selbst leibt und lebt, steht er gleich dem Thiere unter der Herrschaft des Triebes, selbst dort noch, wo sein Treiben und Wollen ein frei wollendes und Beschließen geworden ist, — dort wenigstens noch negativer Weise. Niemand wird sein, der unglücklich sein will und sein Unglück mit Vorbedacht herbeizieht. Dieser Trieb, indem das Thier sich, soweit es vermag, des Schmerzes und der gegen es ausgeübten Gewalt erwehrt, ist in das lebende Individuum durch die Natur gesetzt; und so steht er, indem der Trieb nach Wohlsein durch das Bewußtsein zur Glückseligkeit gesteigert wird, unter dem Naturgesetz, durch diesen Trieb bestimmt werdend wie das Thier; aber indem zugleich die Natur des Menschen, nicht wie beim Thiere Trieb, sondern Verstand und Wille ist, wird er sich des Triebes, worauf derselbe geht, bewußt, giebt diesem Trieb eine Richtung und kann mit Verstand seine Glückseligkeit wollen.

Wird nun dies für die Moral zum Princip genommen, so entsteht der Satz: mache dich glückselig. Es ist klar, dieser Satz als Grundsatz schwebt zwischen Naturgesetz und Willen, und die Moral, darauf gebaut, steht zwischen Natur und Freiheit. Epicur's Ethik ist von seiner Physik unzertrennlich, oder der Eudämonist ist nothwendig jenes Zusammenhangs wegen ein Naturalist.

Nun kann aber andererseits auf das Verhältniß des Menschen zu ihm selbst in seiner Persönlichkeit reflectirt werden; sie ist, wie sich mit dieser Reflexion von selbst zeigt, bedingt durch die Individualität, durch die leibliche Existenz; aber höher steht doch die Personalität, wie alles Bedingende eminent ist vor seinem Bedingten. In seiner Persönlichkeit bezieht sich der Mensch auf Leib und Leben nur als auf die Bedingung, weiter nicht; in ihr, der dadurch bedingten, bezieht er sich auf das, was recht, edel, gerecht und gut ist. So dunkel nun vorerst und unbestimmt sein Begriff von Recht und Gerechtigkeit, von Gutem und Edlem sein mag — bis zur bloßen Ahnung desselben zurück, so regt sich doch durch diese Ahnung in ihm auch ein Gefühl; aber das ist kein Gefühl gehend auf sein Leben, Wohlsein, sein Glück und seine Glückseligkeit, sondern dies Gefühl geht auf das Geahnete, Recht und Pflicht und auf das dieses Recht und Pflicht bestimmende Gesetz. Zum Unterschied vom bloßen Lebensgefühl, das in der Individualität begründet ist, heißt dies das practische oder moralische Gefühl; und es ist dasselbe mit Bezug auf das geahnete Recht und Pflicht entweder das Gefühl der Achtung vor ihm selbst, oder wenn er des gethanen Unrechts inne wird, das Gefühl der Selbstverachtung. Dem Gefühl der Achtung steht nach der auf das Leben und seine Genüsse gehende Trieb: es kann wohl einer durch seine Plane und durch deren Ausführung auf's Beste für sein Glück und Wohlsein Sorge getragen haben, also in der Individulität wohl sich halten, aber ohne Recht und Pflicht, — sei er auch noch so glücklich, regt sich ein morali-

ſches Gefühl in ihm, ſo muß er ſich ſelbſt verachten. Dies moraliſche Gefühl zieht ſich gleichſam durch alle Lehren, Lehrſätze, durch das ganze Syſtem der Sittenlehre hindurch, indem jeder Gedanke, den die Wiſſenſchaft enthält, eine Beziehung auf Pflicht und Recht hat und für den Guten anregend iſt. Weder populärer noch ſcientifiſcher Weiſe kann eine Ethik abgehandelt werden, ohne daß die, die ſie vernehmen, zu jenem Gefühle der Selbſtverachtung oder Selbſtachtung kommen, wenn ſie nicht ganz und gar verſtockt ſind. Und ſo lag denen, die einen Grundſatz ſuchten, daran, bei dem Menſchen in ſeiner Perſonalität und in jenem Gefühle zu verweilen und als Grundſatz aufzuſtellen: reſpectire dich ſelbſt. Das Gefühl, dieſer Reſpect des Menſchen vor ſich ſelbſt, iſt ἡ αἴσθησις, — dies zwar auch das Gefühl des Wohlſeins, das Sinnengefühl, aber auch das Gefühl des Schönen und Erhabenen; — um jenes Gefühl von dem Sinn- und Schönheitsgefühl zu unterſcheiden, iſt jener Grundſatz

4) der practiſch-äſthetiſche zu nennen. Kant in ſeiner Darſtellung der ſubjectiv-materiellen Grundſätze der Moral nennt die Urheber; es waren die Engländer Hutcheſon und Ferguſon; man nannte es moral sense, im Gegenſatz des common sense, des gewöhnlichen Verſtandes. Es iſt offenbar, daß, wie die Perſonalität über jener Individualität ſteht, ebenſo auch dieſer Grundſatz „Reſpectire dich ſelbſt" erhaben iſt über jenes Individualitätsgebot „mache dich glücklich." Dem äſthetiſchen Gefühl, wie dies das Schöne und Erhabene angeht, iſt jenes moraliſche Gefühl ſehr nahe verwandt, beſonders wo erſteres das Gefühl des Erhabenen iſt. Der der Glückſeligkeit nachjagt, mag der klügſte ſein; die Hiſtorie von ihm hat nichts Erhabenes. Für den Theologen vornehmlich enthält das practiſch-äſthetiſche Princip eine große Anlockung, die theologiſche Moral nach dieſem Princip zu behandeln; und kann er zugleich die Darſtellung äſthetiſch ausführen, ſo iſt's gut. Es

de Wette. Zu solcher Moral gesellt sich denn auch leicht der ästhetische Roman, wie ebenfalls von de Wette.

Damit wären die subjectiven Grundsätze systematisch durchgegangen.

ad β) Die Interessen der Menschen sind vordersamst allerdings materiell, gestellt nehmlich auf die Individualität eines Jeden (unter a), auf seine Erhaltung des Lebens u. s. f. Aber schon der Instinkt ist bedingt durch die Empfindung, den Sinn überhaupt. Im Thiere wird er angeregt und erhält er seine Richtung durch die Empfindung des Thieres, besonders durch den Geruchsinn, Gehörsinn, Gesichtssinn. Viel mehr noch hat eine Begierde, deren das Thier nicht fähig ist, zu ihrer Befriedigung nicht blos die Empfindung, sondern selbst die Vorstellung: das, was begehrt wird, wird und kann allein begehrt werden, wenn es wenigstens von einer Seite bereits bekannt ist — ignoti nulla cupido. Was mir unbekannt ist, begehre ich nicht. Der Mensch kann sich sehnen nach einem Unbekannten; aber begehren kann man nicht, wenn man nicht Notiz hat von dem, was man begehrt. Vollends aber ist jeder Willensact bedingt durch einen Begriff dessen, worauf er geht. Ich will, — was? Es ist vorauszusetzen, daß ich weiß und kenne, was ich wolle. Der Wille hat zu seiner Bedingung die Intelligenz, den Verstand in Ansehung einer jeden Willensäußerung. In dem, was der Mensch will, wird daher irgend etwas von ihm bezweckt. Der Zweck ist Begriff, und das verständige Wollen ist eo ipso Bezwecken. Gegen das Wollen als ein Thun des Subjectes ist das, was gewollt wird, das Object, und als vom Subject vorgestelltes der Gegenstand seines Wollens. In dieser Beziehung schon wird also der materielle Grundsatz, wenn er mittelst der Reflexion auf das Gewollte und Bezweckte gesucht wird, ein objectiver heißen und sein müssen. Aber das Gewollte, das Object hat oder kann haben für den, dessen Wille darauf geht, mittelst seines Verstandes, und durch ihn

die Bestimmung eines Mittels, und dieser Zweck, von ihm entworfen, kann mit Bezug auf jenes Mittel zu seiner Erreichung wohl für einen Zweck gelten, so lange der Mensch will, bis er einen andern Zweck setzt, wofür dann jener Zweck wieder Mittel ist u. s. f. Mit allem verständigen Wollen ist es zuletzt, indem es ein Bezwecken ist, auf einen Zweck abgesehen, der nicht wieder Mittel sei für einen anderen, auf einen Endzweck. Du baust das Feld, säest zu rechter Zeit ein — zu welchem Zweck? Zur Erhaltung des Lebens. Wozu das Leben erhalten? Um Freude an mir zu haben, um für mich glücklich zu sein? Wozu dies? Um, u. s. f. Um diesen Endzweck zu entdecken, wird reflectirt auf den Menschen nach allen seinen Kräften und nach seinem Unterschiede von allen übrigen Wesen. Der Mensch ist so beschaffen, daß er sich in's Unendliche vervollkommnen kann. Für ihn ist keine Gränze gesetzt wie für die Pflanze u. s. f. Auf diese Vervollkommnung in's Unendliche als den Endzweck kann der verständige Wille gerichtet sein; und so wäre das, was es nun sei, dem der Mensch in seiner Vollkommenheit dient, dem er selbst wieder Mittel ist, Mittel für diesen Endzweck der unendlichen Vervollkommnung; also wäre der Grundsatz: perfice te, mache dich geschickt zu allem, was da kommen mag; das sei der Endzweck deines Wollens und Strebens. Diesen Grundsatz verdankt die Moral der Leibnitzischen Philosophie, welche die ewige Monas als die unendlich vollkommene aufstellt im Gegensatze der endlichen Monas, der unendlich perfectibeln. Leibnitz selbst gab diesen Grundsatz nicht, sondern der Kanzler Wolf, der Leibnitzens Philosophie breit schlug. Es kann

1) dieser Grundsatz bezeichnet werden als der teleologische. Die Meinung bei diesem Grundsatz ist nicht, daß jeder Mensch in allem sich zu vervollkommnen habe, denn non omnia possumus omnes. Vielmehr ist die Meinung die, daß alle nach der Vollkommenheit zu streben haben. Das Gesetz

richtet ſich von dem und dem weg zu Allen. Jeder Einzelne in ſeiner Sphäre, ſo weit er kann, ſoll ſich vervollkommen. Allein wenn das Geſetz für die ganze Menſchheit gilt, ſo darf ſie mit Recht ſagen „omnia possumus omnes.“ Der Endzweck, um des willen der Menſch ſich zu befähigen und zu vervollkommnen habe, bleibt, indem die Vervollkommnung Zweck ſein ſoll, und zum Hauptmomente des Princips genommen wird, dahingeſtellt; auf ihn wird nicht reflectirt. Kommt es aber endlich zu der Frage nach dem Endzweck — wozu die Vervollkommnung? — ſo führt der Verſuch, ſie zu beantworten, und die Reflexion auf den Endzweck ein anderes Princip herbei.

2) In der beſchränkten Geſellſchaft der Menſchen, in der alſo einer Nation, eines Volkes, Staates iſt der Zweck, den ſie hat, ihrer Totalität nach, wie leicht zu erkennen ſteht, die Erhaltung der Geſellſchaft, des Staates u. ſ. f., und ſo auch das Herbeiſchaffen aller Mittel für dieſe Erhaltung, dies Beſtehen, die Dauer, für das Wohl und Heil des Ganzen. Daher heißt es denn: salus reipublicae suprema lex est. Dies Geſetz ſtünde alſo unter dem oben in der ſubjectiv-materiellen Sphäre, dem politiſchen No. 2. Aber die Moral ſoll Wiſſenſchaft ſein nicht blos in Bezug auf ein und daſſelbe Volk, ſondern in Bezug auf die Geſellſchaft der Menſchheit überhaupt; und ſo iſt mithin der Endzweck, den die Menſchheit hat, höher geſtellt als dort, wo er der Zweck eines Volkes iſt; da iſt er ja blos ein relativer, nicht Endzweck. Daher höher: salus generis humani suprema lex esto. So hätte das Geſetz abſolute Allgemeinheit, nicht jene blos relative. Iſt das Heil der Menſchheit etwa mittelſt der Vervollkommnung aller Völker und Individuen ſicher geſtellt, iſt alſo in der Welt ſtatt Nationalität — Humanität gefördert, ſo kommt das jedem einzelnen Individuum und Volke zu Gute. Aber es geht weit über die Fähigkeiten und Kräfte jedes beſonderen Volkes und vollends jedes einzelnen Individuums, dieſen Endzweck zu ſetzen und zu

verwirklichen. Für die Verwirklichung, für die Anerkenntniß, daß jener Zweck erreicht werde an und mit der Menschheit, ist daher eine Reflexion auf den Ursprung der Welt, auf ihre Schöpfung nöthig, und der Glaube an den, der der Welt ihre Seligkeit zum Zweck gesetzt hat. Der Glaube an ihn ist zugleich der an seinen heiligen Willen, mit dem sich ein Gesetz und zugleich ein Grundsatz aufthut, welches Gesetz das für den Willen aller Menschen, und welcher Grundsatz der die Erkenntniß des Gesetzes begründende ist. Also das Gesetz: thue den Willen Gottes. Indem die Erkenntniß dieses Gesetzes zugleich die Anerkenntniß des Endzwecks Gottes mit der Menschheit ist, ist diese Anerkenntniß das Hauptprincip für die Moral. Der Entdecker dieses Princips ist Crusius. Dies wäre das theologische Princip. War die Moral begründet auf das eudämonistische Princip, Glückseligkeitslehre, so ist sie, gegründet auf dies theologische Princip, Gottseligkeitslehre.

Ad B) Wird nun, wie schon zu Anfang berührt, von aller Subjectivität und Objectivität abstrahirt, angehend den Willen der Subjecte, die Objecte des Willens, so bleibt allein noch übrig der Wille, und ist von dem, der den Grundsatz der Moral sucht, auf den Willen als solchen zu reflectiren, gleichviel ob er der Wille Gottes oder der Menschen sei, und was auch gewollt werde. Der Wille aber ist der bestimmbare, und in Ansehung des Gesetzes, dessen Princip gesucht wird, der durch das Gesetz sich zu bestimmen vermögende, sich bestimmende. Diese Bestimmbarkeit und jene Möglichkeit, sich durch das Gesetz zu bestimmen, ist eine bloße Art und Weise in ihm, seine Form; und ergäbe sich mittelst der Reflexion auf den Willen lediglich als solchen ein Grundsatz für die Erkenntniß des Gesetzes, so müßte dieser Grundsatz ein formaler sein und heißen. Aber welcher ist nun der formale Grundsatz? Er muß gesucht werden, und der Versuch, ihn zu entdecken, wird durch Reflectiren gemacht. Worauf wird reflectirt? Alle ma-

teriellen Intereſſen der Menſchen, ſie ſeien ſubjectirt oder objectiv, ſind bedingt durch Gefühle, Empfindungen, Wahrnehmungen, Urtheile und dann in Einem, durch Erfahrung, durch die von dem Einzelnen ſelbſt gemachte, durch ſeine Erfahrung oder durch traditionelle, die er von Andern überkam. In der Erfahrung aber

α) ſo genau und zuverläſſig ſie angeſtellt werde, bleibt der Irrthum möglich. Der Menſch kann irren in dem, was er erfährt. In dem Irrthum aber iſt keine Freiheit, und ſelbſt die Möglichkeit des Irrens iſt eine Schranke für die Freiheit.

β) Eben jene materiellen Intereſſen, bedingt durch Erfahrung, machen den, deſſen Intereſſen ſie ſind, abhängig von ſeinen Gefühlen, Urtheilen, von der Erfahrung überhaupt. Dieſe Abhängigkeit iſt die Anhänglichkeit eines Jeden an ihn ſelbſt wie er fühlt, empfindet. In dieſer Anhänglichkeit iſt er ein Sclave ſeiner ſelbſt. Da iſt alſo keine Freiheit. Wenn Epictet der Sclave blos ſeines Herrn war, ſo war er darum noch nicht der Sclave ſeiner Neigungen, Gefühle, er war von ſich frei, daher war er in ſeiner Unabhängigkeit freier als ſein Herr. Nun iſt aber unter allen materiellen Principien nicht ein einziges, das die Erfahrung, wenigſtens das Gefühl nicht zu ſeiner Bedingung habe; ſie alle ſind Principien a posteriori, empiriſch. Selbſt jenes practiſch-äſthetiſche Princip iſt ein ſolch empiriſches. Das moraliſche Gefühl der Achtung und Verachtung iſt an die Subjectivität geknüpft, das Subject hat es mit ſich ſelbſt zu thun. Auch das theologiſche iſt ein empiriſches. Wie kömmt denn der Menſch zur Anerkenntniß Gottes als eines Schöpfers der Welt? Entweder durch Betrachtung der Natur — da muß er ſehen, wahrnehmen — oder durch Tradition: aber dies iſt nichts anderes als eine Erfahrung. Für die Moral ſoll ein Princip geſucht werden, für die Wiſſenſchaft, in der es durchaus Wahrheit und Freiheit gilt. Daher muß der Suchende von aller Erfahrung, Gefühl, Verſtand, der bloßen Intelligenz abſtrahiren. Aber was bleibt denn da noch? Ipsa

ratio, die Vernunft. Ist sie als solche es, durch die der bestimmbare Wille sich bestimmt, wessen Willen er auch sei und wessen Vernunft sie auch sei, so ist er der vernünftige Wille und das sich durch sie Bestimmen das Vernunftgesetz. Der formale Grundsatz ist also ein rationeller Grundsatz. Die Voraussetzung nemlich vorerst ist die, daß die Vernunft das Princip der Wahrheit sei und daß, was von ihr erkannt wird, auf eine unzweifelhafte, dem Irrthum unzugängliche Weise gewußt werde: sie die Wahrheit. Entweder nun wird ohne weiteres angenommen, daß die Vernunft als solche das Princip der Wahrheit im Wissen, Wollen nnd Thun sei, und ist diese Annahme eine Hypothese: wenn das ist, so wird der aus der Vernunft etwa deducirte Grundsatz ein hypothetisch-formaler Grundsatz sein. Es ist dann nemlich noch nicht untersucht, ob die Vernunft der Quell aller Wahrheit sei. Ein solches Annehmen irgend eines Satzes für richtig ohne weitere vorhergegangene Untersuchung heißt ein dogmatisches. Dies wäre nun ein dogmatischer Grundsatz der Moral. Urheber desselben ist Zeno, der Stifter der stoischen Moral. Oder jene Annahme wird in Anspruch genommen und gefragt: wie weit reicht die Macht der Vernunft, was vermag sie? Diese Frage thut Kant, der das Organ der Vernunft ist in der Untersuchung der Vernunft. Dies die Kritik der Vernunft, deren Grundsatz der kategorisch-formale ist, — in Bezug auf das Subject der kategorische Imperativ.

Die stoische Sittenlehre, eine rein formale wie später die kantische auch, ist nur noch fragmentarisch vorhanden bei Diogen. Laert., in einzelnen Apophthegmen des Plutarch, besonders aber in einer kleinen Schrift eines der strengsten Stoiker: Epicteti ἐγχειρίδιον; ferner Antoninus εἰς ἑαυτόν; ebenso Seneca's Schriften; Cato von Utica war gleichfalls ein strenger Stoiker. Die Darstellung ist eben wegen der wenigen Fragmente schwer. Anders mit Kant's practischer Vernunft. Da

will er dies Princip deduciren und seine Nothwendigkeit beweisen. Später unter dem Namen „Metaphysik der Sitten" hat er dies durchgeführt in der Rechts- und Tugendlehre.

Der Versuch, für die Ethik einen Grundsatz zu entdecken, ist, wie er selbst beweis't, nach allen Seiten hin gemacht worden, und es ist außer der Möglichkeit, noch einen Versuch zu machen neben jenen gemachten oder nach ihnen. Die Wissenschaft ist hiemit dessen sicher, daß mit den gemachten Versuchen alle Principien für die Moral erschöpft sind. Wohl aber kann es geschehen, daß zwei oder drei jener Grundsätze mit einander verknüpft werden und so ein neuer Satz sich hervorthut, bei dem es scheint, als sei es ein Grundsatz, mithin als sei mit jenen angegebenen Principien die Sphäre der Grundsätze noch nicht vollständig gegeben. So läßt sich das pädagogische Princip mit dem eudämonistischen verknüpfen, etwa so mit Bezug auf das Gesetz: der Mensch soll so erzogen werden, daß er sich selbst glückselig zu machen vermag. Ferner stehen zu combiniren das politische Princip und das praktisch-ästhetische solcher Maaßen, daß für das bürgerliche Leben und für die Gesetze eines Volkes stetige Rücksicht genommen wird auf jenes moralische Gefühl der Selbstachtung und Verachtung. Ferner kann verknüpft werden dies ästhetische Princip mit dem theologischen, und weiter das theologische mit dem teleologischen; ja endlich auch, und das ist die beliebteste Art der neueren Zeit, steht zu verbinden das kritisch-formale Princip mit dem eudämonistischen: dies wäre dann die eudämonistisch-rationelle d. h. die rationalistische Moral. Es gehört aber zu Kant's unsterblichen Verdiensten, die Moral seiner Zeit vom Eudämonismus befreit zu haben. Schleicht sich dies materielle Unwesen ebenda wieder ein, so so kann es sich nicht halten. Ein neuer Grundsatz wird aber damit nicht entdeckt, daß zwei oder mehrere der schon entdeckten Grundsätze mit einander combinirt werden. Der neue wäre ein dritter aus zweien, und da wäre die Frage nach dem Grunde,

daß zwei oder drei mit einander verbunden werden. Dies ist dann der beste Beweis, daß es kein Grundsatz sei, wenn man sogleich bei ihm nach dem Grunde fragen muß. Von Schleiermacher haben wir ein Buch „Kritik der Sittenlehre." Da finden sich noch andere Principien, aber blos durch die Combination des einen und andern. Ein inhaltsreiches, aber auch schwer verständliches Buch, besonders das letztere wegen der combinirenden Methode mehrerer Principien. Kant hat in seiner Kritik der praktischen Vernunft zwar das Charakteristische eines jeden der Grundsätze angegeben; er hat auch jeden dieser Grundsätze einer Kritik unterworfen, — aber beides nicht ausführlich, nicht so daß jedes Princip nach allen seinen Elementen zergliedert ist. Aber dies war auch gar nicht sein Zweck. Er arbeitete auf das formale Princip hin, hatte also das Materielle nicht so sehr zu berücksichtigen. Sein treuer Schüler Kiesewetter schrieb ein Werkchen über den ersten Grundsatz der Moral 1779, worin in treuer Nachfolge Kant's die sämmtlichen Principien der Moral dargestellt und beurtheilt sind bis auf Kant's Grundsatz, der ihm als das alleinige Princip der Moral gilt. Was also Kant unterlassen — jene Grundsätze zu beurtheilen — that Kiesewetter, dessen Norm aber zur Kritik aller Principien die kantische Philosophie ist. Allein die Wissenschaft erträgt das nicht, daß etwas nach einem Dritten beurtheilt werde. Die Beurtheilung muß aus dem Satze selbst sein. Später 1795 kam von Hegel heraus in einem Journal für Philosophie, das er mit Schelling edirte, eine Kritik des bisherigen Naturrechts. Dies geht gegen Kant und ist der erste Versuch, über den Kantianismus hinauszukommen. Der neueste und letzte Versuch einer Kritik der Grundsätze der Ethik ist vom Professor von Henning: Principien der Ethik in ihrerer historischen Entwickelung, 1824; die historische Entwicklung ist recht gut; aber diese Entwicklung ist eben doch nicht die einzige. Also läßt auch diese Schrift für die Kritik und Wissenschaft noch immer etwas übrig.

Schema der Grundsätze.

A. materielle:	B. formale:
α) subjectiv-materielle:	1. der hypothetisch-formale,
1. der pädagogische,	2. der kategorisch-formale.
2. der politische,	
3. der eudämonistische,	
4. der praktisch-ästhetische.	
β) objectiv-materielle:	
1. der teleologische,	
2. der theologische.	

Erſtes Kapitel.

Von den ſubjectiv materiellen Principien.

§. 1.

Der pädagogiſche Grundſatz.

Erzogen werden kann allein der Menſch, gezogen nur und dreſſirt wird das Thier. Man ſpricht von Viehzucht, aber nie von Vieh-Erziehung. Der Unterſchied iſt weſentlich der, daß es für das Thier und in ihm eine Gränze giebt, über die hinaus keine Zucht mehr möglich iſt, dieſe Gränze iſt durch das Naturell des Thiers geſetzt. Wo Erziehung Statt hat, iſt die Gränze nicht beſtimmt weder innerlich, noch äußerlich. Wenn das Thier durch die Zucht zu einer Vollkommenheit durch die Menſchen kommt, die es ohne die Zucht nicht hat, ſo hat dieſe Vollkommenheit eine Gränze. Die Erziehung des Menſchen iſt auch ſeine Vervollkommnung, aber nicht in's Endliche, ſondern in's Unendliche. Dort, wo das Menſchliche anhebt mit einer Sprache, mit einer Geſchicklichkeit, Fähigkeit für Zwecke, die, indem ſie Begriffe ſind, realiſirt werden, hat das Thieriſche der Zucht ein Ende. Bezeichnen die Worte des Papagei Gedanken, die er hatte? Nein! nur die des, der ihn gelehrt hat.

Erzogen wird der Menſch, für wen? Wenn auch für Andere, doch zunächſt für ſich ſelbſt. Das Thier dagegen wird nicht für ſich dreſſirt, ſondern für den Menſchen. Bei der Zucht liegt der Zweck außer dem Zögling, bei der Erziehung in dem Erzogenen, der ein Mittel für ſich werden ſoll als Zweck. Wo

s nicht ist, da wird auch gar nicht erzogen; und wo bei dem enschen die Zucht Statt findet, wie bei dem Thiere, so ist s blos als Mittel für die Erziehung und als deren Bedin-ng; die Zucht ist Disciplin. Ziehst du deinen Sohn nicht, so anst du ihn nicht erziehen. Ehe die Erziehung anfängt, muß natürliche und psychische Tölpelei weggeschafft werden. Das ier wird vorerst nur, damit es zahm werde, mitunter sehr einigt durch Hunger und Schläge; das Pferd durch ein neidendes Gebiß. Durch diese Peinigung wird mitunter das einbar Unmögliche ausgeführt. Die Vorzeit hatte in ihren isciplinarschulen solche Quälereien und Bestialitäten, die aber t ihrem Ende nahe sind.

Der Mensch nun ist in Bezug auf die für ihn mögliche ziehung zu betrachten

1) als der blos Lebende, als animalisches Subject,

2) als der des Bewußtseins seiner selbst und dann als der s Wissens fähige, als intelligentes Subject,

3) als der, dessen Begehren vom Triebe aus ein freies ollen mittelst und kraft des Wissens zu sein vermag oder als oralisches Subject.

Eben nun für das Ethische, für dessen Erkenntniß, ja für ie ganze Wissenschaft, deren Inhalt ethische Erkenntnisse sind, ird ein Princip gesucht, worin die Wissenschaft ihren Anfang hme, ihre Haltung habe und behalte; und für diese Aufgabe nen solchen Grund zu begreifen und zu wissen, wird auf die rziehung des Menschen reflectirt. Entdeckt er sich, so ist er is Princip als pädagogisches. Für dasselbe also werden e drei ausgesprochenen Momente besonders zu berücksichtigen in, als Leben, Wissen, Wollen.

Vorbemerkung.

Seit Rousseau, durch seinen Emil, ist die Erziehungskunde ieoretisch und praktisch sehr ausgebildet worden und wo die

Pädagogik ist, da ist auch Rousseau. Aber es wäre zu viel, wenn es hieße; wo Rousseau, da ist die Pädagogik. Sie ist nach ihm noch durch Niemeyer, Schwarz u. A. weiter gebildet worden. Hier ist es nun nicht um die Pädagogik zu thun, sondern, für die Lösung der Aufgabe, um die drei genannten Punkte.

ad 1). Schon im Mutterleibe wird das Kind afficirt und zwar durch die Mutter selbst, unwillkürlicher Weise. Durch die Nabelschnur und den Mutterkuchen ist es mit der Mutter in Connex; ihre Gefühle und Gemüthsbewegungen sind, wenn auch dunkel, doch auch die seinigen. Ein und dasselbe Blut circulirt in beiden; und wohl mag das Naturell der Mutter Einfluß haben auf das Kind in ihrem Schooße. Die Jesuiten, bekanntlich für Erziehung besonders thätig, hatten bei der Aufnahme der Jünglinge in ihren Orden eine Maxime in Bezug auf den künftigen Novizen. Sie fragten nicht, wer war sein Vater? sondern nach seiner Mutter, wie war sie beschaffen im Naturell, im Charakter? Der Lebende, nachdem er geboren worden, ist aus jenem unmittelbaren Nexus mit der Mutter herausgetreten, das Kind ist nun für sich abgeschlossen. Nun wird es allmälig von der Außenwelt afficirt neben und mit der Mutter. Die Außenwelt wirkt ein auf den Geborenen durch natürliche Potenzen, Luft, Wärme, Licht, durch die Objecte draußen als sichtbare, hörbare. Durch jene Affectionen gelangt das Kind zu Gefühlen, Empfindungen für sich selbst, wie sie die seinigen sind. Dies geht weiter zu Wahrnehmungen, Vorstellungen. Das Leben als Trieb der Nahrung u. s. w. wird vermittelt durch die Empfindung desselben, gleichsam als sei die Natur an der Mutter Stelle getreten, als habe sie das Kind in ihre Arme genommen, neben der Mutterpflege: natura alma mater. — Aber über die Empfindung, höchstens Vorstellung hinaus ist die Natur in ihrer Einwirkung nicht thätig und wenn in diesem Verhältniß des Menschen zur Natur der

Grund des Rechtes gesucht würde, so müßte das Suchen vergebens sein. Es ist Mißgriff Cicero's zu sagen: jus naturae esse id quod, natura omnia animantia docuit. Die Natur bringt den Menschen nicht zur Vorstellung des Rechts; im Gegentheil, der Mensch nur der Natur überlassen, würde nicht ein Mal auf die Beine kommen, geschweige auf jenen Grund und Boden, der das Recht ist und die Gerechtigkeit. An der Wölfin saugten Romulus und Remus, aber der Schäfer erzog sie. Die Natur ließ die Kinder nicht verhungern, aber weder die Wölfin noch die Natur lehrte beide das Recht. Es sind darüber Erfahrungen gemacht worden an einzelnen Individuen, besonders im vorigen Jahrhundert. Ein Mädchen fand man in Frankreich gehend auf allen Vieren. Man mußte sie zähmen und auf zwei Beinen gehen lehren. Die Sprache kam; der Verstand ward wach; man fragte sie, ob sie sich ihres früheren Zustandes erinnere? Durchaus nicht. Erst mit der Sprache und mit dem Aufdämmern des Gedankens fing das Gebiet der Erinnerung an. In diesem Momente also des Lebens, und wenn auch des menschlichen, ist das Princip der Sittlichkeit nicht zu ahnen, geschweige zu entdecken.

ad 2. Die natürlichen Potenzen haben ihr Dasein, vorübergehendes Bestehen im Raum und in der Zeit. Luft, Licht, Wärme sind und wirken, auch wenn kein Denken und Bewußtsein, kein Begriff ist; ihr Dasein und Bestehen ist nicht durch ein Wissen bedingt, aber Gutes und Böses, Recht und Unrecht sind und haben ein Bestehen nur im Bewußtsein und Wissen und in den Begriffen von ihnen. Licht mag sein ohne das Wissen. Seiner selbst nun wird das Menschenkind sich bewußt, zu Verstande und Urtheilskraft, zur Vernunft gelangt es nur durch intelligente Potenzen, indem Menschen, die bereits ihrer selbst bewußt und der Sprache fähig sind, auf das noch Bewußtlose von außen her einwirken. Der sich Wissende ist das Mittel für den seiner noch Bewußtlosen zum Selbstbe-

wußtsein. Aber eben diese Einwirkung durch Verstand und Vernunft, in welchem Grade auch, auf den blos Lebenden, daß er zu Verstand und Vernunft komme, ist der Anfang der Erziehung. Die Natur bewahrt das Leben, aber sie zieht nicht einmal, geschweige daß sie erzieht. Zum Menschen wird der Mensch nur in der menschlichen Gesellschaft, die die Kräfte enthält für die Erziehung des Menschen. Wie Fr. H. Jacobi sagt: „wir werden alle in der Gesellschaft geboren und müssen in der Gesellschaft bleiben." Kurz, darin, daß das lebende zugleich der Möglichkeit nach intelligentes Subject ist, darin setzt die Erziehung an, was es auch sei, wofür der Lebende vom Verständigen erzogen werde, sei es für Kunst und Wissenschaft, Pflicht und Recht oder Klugheit. Aber hebt sie so an, so ist schon hier aus der Ferne zu erwarten, daß das Princip des Gesetzes, der Sittlichkeit, des Rechts in der Erziehung zu suchen sei, und diese Erwartung wird bekräftigt durch die Reflexion.

ad 3. Das zuerst betrachtete animalische Leben ist im Entstehen und Bestehen durch Sinn und Trieb bedingt. Wäre es nur pflanzliches Leben, so würde die Bedingung seiner Entstehung und Erhaltung, obzwar nicht der Sinn, doch der Trieb sein. Regt sich aber im Thiere der Trieb als Nahrungstrieb, so ist seine Regsamkeit und Befriedigung vermittelt durch den Sinn des Thieres, durch Empfindungen, deren Organe die sogenannten Sinne sind. Dem Menschen als animalischen Subjecte sind beide, Trieb und Sinn, ebenso nothwendig und wesentlich wie dem Thiere, blos als solchen. Allein, indem er zugleich intelligent ist, so ist jener Trieb nicht blos wie bei dem Thier durch Trieb, sondern zugleich durch Selbstbewußtsein, Urtheil vermittelt. Der Trieb vermittelt durch das Wissen wird ein andrer, als er war; er alterirt sich; er wird Begehren, was das Thier nicht hat. Die Begierde setzt eine Erkenntniß voraus, also Verstand — ignoti nulla cupido. Es giebt kein begehrendes Thier, aber wo der Mensch ist, ist auch das Be-

gehrliche in der Nähe, zu eſſen vom Baume der Erkenntniß Indeß, wie das Thier durch die Sinnesbewegungen in ſeinem Trieb und deſſen Richtung determinirt und neceſſitirt wird, ſo wird der Menſch im Gelüſten und Begehren durch das Bekannte, Erkennbare in Bewegung geſetzt, bis dahin ſelbſt, wo der Begehrende auch wie ein Thier drauf losgeht. Allein ſchon in der Begierde, weil die Erkenntniß in ihr iſt, regt ſich eine zweite Bewegung, in der er nicht mehr nur Trieb und Begierde, ſondern Wille iſt, welcher als ſolcher nicht determinirt iſt, ſondern ſich frei verhält. Auf ihn, wie er, damit er der Wiſſende ſei, erzogen wird, wirkt der Erzieher auch ein in Bezug auf den Willen, daß er der mit Willen ſich ſelbſt Beſtimmende werde, und hier iſt es denn, wo für den Willen ein Geſetz und in dieſem Geſetz Pflicht und Recht ſich aufthun und wo alſo dieſe ſittlichen Bewegungen connex ſind mit der Erziehung, die der Menſch erhält. Sich ſelbſt überlaſſen von Seiten des Triebes, obwohl von Seiten des Bewußtſeins in Erziehung genommen, wird der Menſch ſeinen Trieb roh äußern, nicht eſſen und trinken, ſondern freſſen und ſaufen. Schon darin, daß der Erzieher jenen Trieb mäßigt, iſt eine Cultur für den freien Willen.

Begriff des pädagogiſchen Princips.

Es ſtellt ſich dar in folgenden Hauptmomenten:

a) Ohne ſelbſt erzogen zu ſein, kann keiner Erzieher des Andern werden. Der Erzieher iſt alſo ſelbſt Zögling geweſen. Dies geht in der Reihe unendlich zurück. Aber bei einem ſolchen regressus in infinitum kann ſich kein Princip conſtituiren. Wird vorgeſtellt ein erſter Erzieher der Menſchen auf Erden, ſo wäre die Vorſtellung nicht die eines Menſchen, ſondern eines Gottes oder Halbgottes z. B. des Hermes, der die Sprache erfunden habe, oder des Phöbus oder des Prometheus; oder es iſt gar Gott ſelbſt, wie das A. Teſt. lehrt, Gott habe dem Menſchen

die Thiere vorgeführt, sie zu benennen. Diese Vorstellung hat aber einen Gedanken in sich. Für das Princip jedoch bleibt es dahingestellt, welcher der Erzieher Andrer geworden sei. Die Erziehung selbst als die des Einen durch den Andern, oder durch zwei Andere u. s. f. hat ihre Gränze; jenseits ihrer ist der eine der Erzogene, aber in Beziehung zu dem Einzelnen, der ihn erzog. Der Erzogene lebend unter Vielen oder Wenigen wird fort und fort erzogen in seiner Familie und Volk. Die Erziehung hat so erst ihr Ende mit dem Tod. Dies macht den Unterschied der öffentlichen und Privat-Erziehung. Nun sind zwar nicht die Fähigkeiten des Menschen, seine Talente u. s. w. ein solches, was ihm durch den Erzieher gegeben werden kann, sondern mit ihnen, wie sie die seinigen von Natur ihm angeboren sind, wird er dem Erzieher in die Hände gegeben. Dieser Unterschied der Fähigkeiten ist ein gegebener. Allein, daß aus jenen Fähigkeiten Fertigkeiten, aus den angebornen wirkliche Talente werden, ist des Erziehers Werk. Anders als der Mensch durch Anlagen von Natur und durch Erziehung ist, kann er nicht werden. Bei der Verschiedenheit nun der Anlagen und der Erziehung kommt es zu einem Unterschiede im Charakter des Menschen von Seiten seines Wollens und Verstandes u. s. w. Aber so groß der Unterschied sei, kann doch keiner über die Sphäre der Erziehung hinaus, nicht über sein Zeitalter und die besondere Beschränkung darin. Was also aus jedem geworden ist und was er zu leisten vermag, hängt lediglich von der Erziehung ab. So also wie jeder erzogen wird, muß er sein und anders kann er nicht. In diesem so sein müssen und nicht anders sein können hat der Begriff des pädagogischen Princips sein erstes Moment.

b) Indem durch die Erziehung die Anlagen geweckt und in irgend einem Grade energisch werden, ist er hiedurch besonders in den Stand gesetzt, Kenntnisse der verschiedensten Art, je nachdem er erzogen wird und befähigt ist, zu erwerben. Ja

die Erziehung ſelbſt auch nur in der Anregung des Selbſtgefühls, des Lebens zum Selbſtbewußtſein muß zu Kenntniſſen greifen, die als Mittel dienen zu Anregung.

So wird der Menſch in der Erziehung zugleich unterwieſen, unterrichtet. Tüchtig erzogen und von Natur aus vorzüglich begabt, vermag es denn wohl der Zögling weiter zu bringen ſelbſt als der Erzieher, allein doch nur durch die Erziehung des Lebens fortwährend an ihm; bringt's alſo der Lehrling weiter als der Meiſter, ſo kann er doch nicht über die Meiſterſchaft hinauskommen. Unter den Kenntniſſen nun, an denen die Erziehung es nicht fehlen laſſen kann, ſind auch wenigſtens Notizen, Vorſtellungen von Recht und Unrecht, Pflicht und Geſetz, gut und bös; und wie für die Erzeugniſſe der Natur, für die Erzeugniſſe in der Zeit der Menſch von der Thierheit herauf zu dieſen Kemtniſſen kommen kann, ſo hat er auch Fähigkeit für das genannte Recht und Unrecht und vermag er zu deren Erkenntniß zu kommen.

In dieſem Moment ſtellt ſich der Begriff des pädagogiſchen Princips ſo, daß es das der Ethik und des Ethiſchen überhaupt ſei; denn Recht und Unrecht und die damit verbundenen Gefühle ſind ſittliche Elemente.

c) Nach der Verſchiedenheit der Zeit und Zeitalter, desgleichen des Ortes und der Menſchen darin, nach Verſchiedenheit der Volksſtämme u. ſ. f. muß auch die Erziehung eine verſchiedene ſein. Andre Völker und Länder, andre Sitten. Die Begriffe alſo von Recht und Unrecht ſind nicht und können nicht zu allen Zeiten und allenthalben die nemlichen ſein. Was für Recht gilt, das hängt ja von der Erziehung ab, die die Menſchen erhalten haben. Z. B. ſich ſelbſt Tödten wird in der chriſtlichen Welt wo nicht für ein Verbrechen, doch für unrecht genommen und ſo iſt in dieſer chriſtlichen Welt eine Frage, ob es Fälle gebe, wo der Menſch dazu berechtigt und verpflichtet ſei. Dies ſetzt doch voraus, daß man es für unrecht halte.

In der alten Welt galt im Gegentheil ſich ſelbſt das Leben zu nehmen für eine heroiſche That, für eine Tugend. Daß ein Menſch den andern tödte ohne Weiteres, das iſt ein Verbrechen, Menſchenmord. Urtheilt der Wilde, der doch kein Thier iſt, auch ſo? Seine Stammgenoſſen bringt er wohl nicht um, aber die von fremden Stämmen. Der Wilde hat dabei gar nicht das Gefühl des Unrechts. — Wie hat der Geſetzgeber nicht zu thun gehabt, um eine alte Sitte, die auch Moſe's Urtheil und Unſitte war, zu verbannen, die Rache des Bluträchers! — So führt ſich das Geſchichtliche empiriſch ganz gemäß durch. Daher iſt es mit einem einigen Geſetze, das unter allen Verhältniſſen ſein müſſe, nichts. Nichts ſei es damit, ſagt das pädagogiſche Princip.

Schluß.

Es kann daher keine Ethik geben, die wie die Mathematik unbedingte Allgemeinheit und Nothwendigkeit habe, Mathematik und Logik haben es mit abſtracten Formen zu thun, die Pädagogik aber mit Reellem, das erfahren werden muß. Die Ethik alſo als die des Ariſtoteles muß, da er ein Grieche von Griechen erzogen war, eine andere ſein als die des Confucius oder Moſes. Das pädagogiſche Princip folglich kann nur eine Ethik begründen neben einer andern und jedes Volk muß nach ſeiner Beſonderheit in der Erziehung, ſeinem Charater u. ſ. f. eine beſondre Wiſſenſchaft von Geſetz, Pflicht u. ſ. f. haben. Nationalität iſt Attribut der Ethik. Kommt z. B. die Verpflichtung des Gehorſams gegen die Obrigkeit bei den Franzoſen von der Nation, ſo kommt ſie in der chriſtlichen Welt aus der Religion. Dort iſt das Volk ſouverain, hier iſt Gott ſouverain. Präcis genommen hat das pädagogiſche Princip gar keine Ethik, ſondern ſie iſt eine Geſchichte der ethiſchen Lehren und Begriffe.

§. 2.

Kritik des pädagogiſchen Princips.

Das Princip ſelbſt hält ſich in der Erfahrung und conſtituirt ſich lediglich aus ihr — iſt empiriſch. Seine Beurtheilung muß daher ihre Stellung in der Erfahrung nehmen und nur ſo geſchieht dem Princip ſein Recht. Würde für ſeine Kritik ein Maaßſtab beigebracht etwa aus dem Glauben, der Religion, aus einer Idee als ſolchen, ſo müßte es einen ſolchen abweiſen. Es muß und will aus ſich beurtheilt werden.

1) Zu läugnen ſteht nicht, daß die Vorſtellungen der Menſchen von Recht und Unrecht ſehr verſchieden ſind und waren und daß ſie bis zum Widerſpruch von einander abweichen — dies lehrt die Erfahrung. Aber auch das iſt Erfahrung, daß die Menſchen über ihre Leiſtungen, die Einen über die Handlungen, Thaten und Werke der Andern urtheilen und ſie ihnen entweder zum Verdienſt oder zur Schuld anrechnen. Sind die Leiſtungen mechaniſche oder äſthetiſche Kunſtwerke oder ſelbſt irgend eine Wiſſenſchaft, die einer erfunden, ausgebildet hat u. ſ. f. ſo beziehen ſich allerdings wohl die Urtheile über diejenigen, deren Werke ſie ſind, auf deren Talente, Fähigkeiten und auf den Unterricht, den ſie gehabt, und werden ſolche Leiſtungen allerdings wohl aus dieſem Princip der natürlichen Anlage und Erziehung beurtheilt. Iſt ein tüchtiges Werk von einem gebaut, ſo urtheilt man über ihn, er ſei ein Meiſter, an dem Werke zeige ſich Kunſt u. ſ. f. Wird in der Beurtheilung das Werk untüchtig, ungenügend gefunden, ſo heißt es, das iſt von einem Stümper. Das bedeutet aus dem Princip der Erziehung ſo viel als, der Eine hatte Talent und den rechten Erzieher, dem Andern fehlte es an beiden. Alſo hier käme Alles auf Rechnung der Natur, die die Anlagen giebt, und des Erziehers, der ſie ausbildete. Aber ganz anders verhält es ſich, wenn das Urtheil über die Handlungen der Menſchen mit Be-

zug auf Recht und Pflicht geht. Mögen wir nach der Erfahrung noch ſo verſchiedene Vorſtellungen finden von Recht und Unrecht, ſo iſt das Urtheil des Einen über ſein Verdienſt, das des Andern über ſeine Schuld und damit eine Beziehung hinweg von der Natur und Talent und Erziehung auf das hin, was in den Handlungen entweder geſetzmäßig oder nicht iſt. Wie wenn es hier im Urtheilen gar nicht auf den Erzieher, ſondern auf den Erzogenen ankäme. Z. B. bei den Spartanern war es ganz recht, einander zu beſtehlen und vollends die nicht Spartaner. Aber die Bedingung dabei war, daß der Dieb ſich nicht ertappen laſſe, ſonſt war es Unrecht. Ging der junge Spartaner nicht mit größter Feinheit zu Werke, ſo war es ſeine Schuld und er ward geſtraft, er mochte erzogen ſein, wie er wollte. So weiter in der antiken Vorſtellung vom Selbſttödten, das in einem gegebenen Falle Pflicht ſei und ſogar ehrenvoll. Dieſe Vorſtellung wird die Grundlage eines Urtheils über einen Menſchen, der bei einem ſolchen Falle den Selbſtmord unterläßt. — So auch nach Napoleon's Sturz ſollen ihm einige Marſchälle den Rath gegeben haben, ſich ſelbſt zu tödten — aber der Kaiſer unterließ es, aber das war nicht Feigheit; er mag erzogen ſein, wie er wolle, das geht die Perſon, nicht die Natur an, wenn man ihn vertheidigt gegen den Vorwurf der Feigheit. Aber dies Urtheilen über Ehre und Schande, Verdienſt und Schuld trifft den Handelnden. Das Urtheilen hat zur Vorausſetzung, daß er handeln konnte oder nicht, wer ihn auch erzogen habe: es ſtellt ſich in den Ausſpruch: er iſt ein ehrenwerther oder niederträchtiger Mann. Mit dieſem letztern Urtheile der Ehre iſt etwas ganz andres geſagt als: er iſt gut erzogen. Dieſe Urtheile ſind aber in der Erfahrung und das pädagogiſche Princip erklärt ſie nicht, es iſt zu eng, bleibt hinter dem Sittlichen, wofür es das Princip ſein ſoll, zurück.

2) Muß es ſo heißen: Anders als der Menſch erzogen iſt, kann er nicht ſein, ſo iſt das Erziehen hier genommen für das

Einwirken auf den Menschen, die Erziehung also für die Ursache, und der Mensch, auf den sie einwirkt, als der Effect. Jenes Princip also setzt ein anderes voraus, nemlich das Princip der Causalität: nil est in effectu, quod non fuerit in causa. Aber ein in einem andern gegründetes Princip ist kein Princip. Auf das Princip der Causalität, wie es die Erfahrung hat, wird also für die weitere Beurtheilung des pädagogischen Princips zu reflectiren sein. — Der Gegenstand, auf den eingewirkt wird, damit etwas in ihm bewirkt werde, ist entweder

a) ein bloßes Object als solches, Stein, Metall. Aber auf das Object kann nicht gewirkt werden, ohne daß es sich activ verhalte und zurückwirke. Wirkung und Gegenwirkung sind einander gleich. Wäre z. B. das Object ein bloßer Raum in der Leere, wie ihn der Mensch sich vorstellt, so möchte die Ursache sein, welche sie wolle, und ihre Wirksamkeit noch so groß, darin könnte sie nichts bewirken. Der bloße Raum hat keine Renitenz. Also in der bloßen Objectivität, wie sie erfahren wird, ist mit erfahren eine Effectivität, eine Selbstthätigkeit. Näher in einem Beispiel: Wird ein Eisenstab nach einer Richtung hin von einem Magnet bestrichen, so wirkt er als Ursache auf den Stab und bewirkt in ihm Polarität. Das Eisen kommt selbst in innere Bewegung, reagirt und magnetisirt sich, indem es magnetisirt wird. Nennt den einen Pol den des Rechts, den andern den des Unrechts, so liegt darin schon eine Andeutung der Activität.

Eben der Gegenstand aber, auf den eingewirkt wird, ist

b) ein Subject: jedes Lebendige, sei es pflanzlich oder thierisch. Das lebende Subject ist ein solches entweder ohne die Möglichkeit, ein intelligentes zu werden, oder mit ihr. Aber auf den Gegenstand als Subject wirkt keine Ursache so und nicht anders ein, als sie auf den Gegenstand als Object wirkt. Das Leben, sei es pflanzlich oder thierisch, hat an Allem, was auf es von außen einwirkt, keine Ursache für sich als Wirkung, sondern blos ein

Excitirendes, Veranlaſſendes, aber das iſt keine Urſache. Das Subject alſo greift in die ſogenannten Urſachen, die auf es einwirken, ſelbſt ein und verwandelt ſie in ganz was Anderes. Die Luft iſt beim Vogel nicht Urſache, daß er lebt, ſondern blos nothwendiges Element oder Moment für ſein Leben. Der Vogel nimmt die Luft in ſich ein, wandelt ſie in Sauerſtoff für's Blut und greift ſo über die Urſachlichkeit hinaus. Das Subject mit der Möglichkeit, ein intelligentes zu werden, ſteht nicht unter jenem Geſetz der Cauſalität, ſo daß, indem auf es gewirkt würde, in ihm etwas bewirkt werden müßte. Aber wenn der Menſch, was er wird, lediglich durch die Erziehung wird, ſo iſt die Erziehung die mechaniſch auf ihn einwirkende Urſache. Aber ſo iſt es ſchon nicht mehr beim animaliſchen und pflanzlichen Leben, ſondern vielmehr ſo, daß der eine, der erzieht, das andere ſchon als ein an und für ſich ſelbſt thätiges Subject gegenüber hat und der Erzieher iſt der ihm Veranlaſſung gebende, daß er ſich ſelbſt bildend und erziehend verhalte. Die Erziehung iſt erfahrungsmäßig nur eine gegebene Veranlaſſung; der Erzieher kann nicht einmal bewirken, daß der Erzogene die Veranlaſſung *nehme*. Hieraus ergiebt ſich, es wird kein Menſch vom andern erzogen, ohne daß er zugleich ſich ſelbſt erzieht. Daraus, aber nicht aus jenem Princip, erklärt ſich die Erfahrung, daß in einer Familie z. B. die Söhne ganz gleich erzogen werden und daß dennoch mitunter ein großer Unterſchied ſich zeigt, nicht etwa blos im Pſychiſchen und Phyſiſchen, ſondern ſelbſt in Anſehung des Sittlichen. Alſo auch in dieſem Punkt leiſtet das pädagogiſche Princip weniger als es verſpricht, außerdem, daß es noch ein anderes Princip vorausſetzt. Aus dieſem Princip ſteht ebenſowenig die Imputabilität und Activität zu begreifen, die doch ebenfalls Gegenſtände der Erfahrung ſind, indem nicht nur erfahren wird, daß der Menſch recht oder unrecht handelt, daß er überhaupt handelt, ſondern auch, daß er es ſich oder Andern auch zurechnet.

3) Der Zögling und Erzieher ſind beiſammen und dieſer

ist selbst nur Erzieher, weil und indem er erzogen worden also mit einem Andern beisammen war. Es findet also hier ein Zusammenleben der Menschen Statt, eine Societät. Nur in ihr werden Menschen einer vom andern erzogen. Extra societatem nulla educatio. Wodurch aber wurden die Menschen zusammengebracht, welcher ist der Grund dieses Zusammenlebens, aus welchem Princip erhalten sie sich und bestehen sie zusammen? Das Princip der Erziehung hat also zu seiner Voraussetzung das andere des Volkslebens, das politische Princip. Wie wir in der vorangehenden Betrachtung sahen, daß das Gesetz der Causalität vorausgesetzt war, so ist hier vorausgesetzt das Volk, wie es in irgend einem Grade bereits civilisirt ist. Sich selbst thut also das pädagogische Princip nicht genug, denn es ist eines andern bedürftig. Im politischen Princip geht das pädagogische unter, oder äußerlich: es ist das eine der Haken, woran das andere hängt. Daher je civilisirter ein Volk ist, desto größer sind seine Ansprüche an Erziehung. Eines der civilisirtesten Völker Europa's und der Welt waren die Franzosen, aber dies Volk machte auch über alle übrigen Anspruch auf vollkommene Erziehung. Aus ihm sind Montaigne und Rousseau. Daher auch noch jetzt der französische Wahn, sie seien das Princip der Civilisation für die Welt und die Geschichte. Ebenso ist der Kaiser von China der erste Pädagoge seines Reichs. Der Mandarinenstab ist der Educationsbakel. Das Volk ist dadurch wie aus einem Guß, ein Chinese ist ein Exemplar von allen. Ebenso sagte dies Schlegel von den Franzosen: „wer einen gesehen hat, der hat alle gesehen."

4) Es kann aber die Erziehung selbst sowohl in der Ausübung wie in der Wissenschaft von ihr — die praktische und theoretische — Gegenstand der Beurtheilung werden. Aber für die Beurtheilung, wessen auch immer, muß es einen Satz geben, einen Maaßstab, der angelegt wird.

Aus welchem Princip wird denn nun die Erziehungswis-

ſenſchaft und die darnach gemäße Erziehung zu beurtheilen ſein? Iſt der Zweck ein gegebener und die Frage wäre, ob das Mittel für den Zweck ihm entſpreche oder nicht, gelte es alſo eine Beurtheilung des Mittels, ſo wird der Zweck der Maaßſtaab ſein für die Beurtheilung des Mittels. Aber welcher iſt denn der Zweck für die Erziehung? Sie iſt Mittel zu einem Zweck. Auch dem pädagogiſchen Princip der Ethik iſt es die Erziehung ſelbſt, die was Recht, was Unrecht iſt, begründet, aus ihr kommt das Recht und deſſen Anerkenntniß. Hier wird alſo der Zweck erſt gegeben nach dem Mittel, der Zweck iſt vor dem Mittel noch gar nicht da. Ehe ihr Recht zu haben vermögt, müßt ihr erſt eine Erziehung haben. Die Erziehung in der Theorie und Praxis zu beurtheilen, iſt alſo gar nicht möglich; es fehlt am Princip der Beurtheilung. Doch iſt das erfahrungsmäßig, daß über die Erziehung geurtheilt wird, indem es heißt, die Erziehung iſt ſchlecht, die Erziehung iſt gut d. h. nicht: zweckmäßig oder nicht, ſondern mit Bezug auf Recht und Unrecht. Wurden die Spartaner gut erzogen, wenn ſie ſtehlen durften oder ſchlecht? wie iſt darüber zu urtheilen. Wir ſagen: ſchlecht; nach dem pädagogiſchen Princip iſt zu urtheilen: gut. Aber geht denn nicht die Beurtheilung über jedes einzelne Volk hinaus? Das pädagogiſche Princip der Ethik und die ganze Erziehung ſelbſt nach dieſem Princip können nur beurtheilt werden aus der Ethik unabhängig von der Pädagogik. Iſt aber die Ethik die Wiſſenſchaft, die das Princip und den Maaßſtab der Erziehung hergiebt, ſo iſt die Ethik die Baſis der Erziehung derſelben, welche daher eine Abtheilung der Ethik ſein muß. —

Schluß.

Der Satz a) daß ohne Erziehung aus dem Menſchen nichts werde und werden könne, ſpricht eine leicht erkennbare Wahrheit aus und eine ganz gewiſſe, ſobald ſie erkannt iſt.

Dazu aber, daß er erzogen werden könne, gehören auf ſeiner Seite ſogenannte natürliche Anlagen, phyſiſche und intellectuelle Fähigkeiten. Wo es ganz und gar an dieſen Fähigkeiten mangelt, alſo der Menſch nicht viel mehr als das bloße Leben hat, iſt keine Erziehung deſſelben möglich. Sind aber Fähigkeiten vorhanden und es fehlt an der Erziehung, ſo fehlt es an der Möglichkeit der Bildung und Entwicklung. Aber der Satz

b) was aus dem Menſchen zu werden vermag und wird, das kann allein durch Erziehung aus ihm werden, iſt keine Wahrheit. Dieſer Satz eben iſt das pädagogiſche Princip. Seine Unwahrheit iſt durch die vier obigen Punkte bewieſen.

Alſo c) die Meinung, daß Erziehung das Princip der Sittlichkeit ſei, kommt her von einer Verwechslung der Bedingung mit dem Grunde. Damit fällt ſie auch. Aber wie kommt einer dazu, die Bedingung mit dem Grunde zu verwechſeln? aus Liebhaberei für die Erziehung. Wäre die Erziehung das Princip der Ethik, ſo würde und müßte die echte Ethik die Pädagogik ſein, und dann könnte nicht neben der Pädagogik noch nach einer beſondern Wiſſenſchaft der Ethik gefragt werden.

§. 3.

Das politiſche Princip.

Bei ſeiner Darſtellung iſt nicht zu überſehen, daß es ein ſubjectiv materielles iſt; ein ſolches war auch das pädagogiſche: für ſeine Darſtellung aber hatte es keine Gefahr, dies zu überſehen; nicht ſo hier beim politiſchen. Nemlich bei dieſem Princip kommt ein Zweck in Betracht und da iſt leicht ein Griff gethan in das objectiv materielle, das ein teleologiſches iſt; ferner kommt in Betracht die Religion oder die Religionen, aber dies iſt ein theologiſches und objectiv materielles Moment. Halte die Aufgabe rein: Montesquieu in ſeinem esprit des lois und Helvetius in ſeinem Werk: sur l'esprit haben das überſehen. Die

Sphäre, worin dies Princip ſteht, iſt auch die Erfahrung. Im Gebiet der Erfahrung ſind alſo die Elemente zu ſuchen und darzuſtellen.

1) Die Erfahrung überhaupt iſt eine zweifache. Ihre Gegenſtände nemlich ſind entweder ihr, der Erfahrung, gleichzeitig, ſie iſt ſo die unmittelbare, das Erleben ſelbſt; oder die Erfahrung und ihre Gegenſtände ſind getrennt in Gegenwart und Vergangenheit d. h. Erinnerung. Die Erfahrung nun, die der Menſch macht, iſt und kann nur ſein vom Einzelnen oder Beſonderen: allgemein iſt kein Gegenſtand. Der Menſch kann vom Menſchen blos als ſolchen keine Erfahrung machen. Ebenſowenig ſteht die Menſchheit zu erfahren, ſie iſt ein Gedanke. Das Princip aber hält ſich in der Sphäre der Erfahrung. Aber ebenſo wird abſtrahirt vom Menſchen als dem Einzelnen, als der er wohl erfahren wird, aber ſo gehört er dem Princip der Pädagogik an. Er iſt alſo der Menſch im Beſondern, der Menſch in Societät mit andern, als Volk, Völkerſchaft. Die hiſtoriſche Erfahrung iſt die von Völkern, die dageweſen ſind — ſaimus Troes. Aber die Notiz derſelben hat der Geiſt behalten in der Geſchichte und ſo iſt die Erfahrung Völkergeſchichte: Moabiter, Hunnen, Cherusker — oder Ethnographie, wo die Erfahrung von Völkerſchaften eine gleichzeitige iſt. Die Völkerſchaften nun, ſo viel ihrer ſind, ſind von einander verſchieden in beiderlei Erfahrung: jedes Volk iſt dem andern gegenüber ein einzelnes. So iſt vom Volksindividuum die Rede. Aber jedes Volk in Beziehung auf ſich, auf die Individuen, in denen es ſich erhät, iſt kein einzelnes, ſondern das beſondere. So verſchieden nun die Völker ſind in ihrer Beſonderheit, ſo haben ſie nach der Erfahrung doch mit einander gemein:

a) den Geſelligkeitstrieb, was die Individuen angeht. Mehrere Thierarten theilen dieſen Geſelligkeitstrieb mit dem Menſchen, indem dieſe Arten nur zu beſtehen vermögen durch Aſſociation. Daraus geriſſen geht die Art ſelbſt zu Grunde

z. B. die Bienen. Mandeville hat daher seinen Staat der Bienenassociation entnommen.

b) Intelligenz und Wille. Der Unterschied der Völker darin kann nur ein Unterschied dem Grade nach sein, ein intensiv größerer Verstand und Wille.

c) Den Völkern ist gemeinsam die Sprache. Diese haben sie vor den Thieren voraus. Aber in der Sprache der Völker ist ein Unterschied, der nicht nur ein gradueller ist, sondern auch ein inhaltreicher, qualitativer. Das Gemeinsame aller Sprache ist, da sie Gedanken bezeichnet und den Verstand zu ihrem Ursprung hat, die Logik und zwar die Grammatik.

d) Vor den Thieren hat der gesellige Mensch voraus die Religion. Wo Völker sind und waren, auf welcher Stufe der Bildung es sei, da findet sich Religion. Daher die neuern Ethnographen es sich zur Maxime gemacht haben, auch bei den ältesten Völkern eine Spur von Religion zu erfassen. Aber so wenig als die Sprache ist die Religion bei verschiedenen Völkern dieselbe. Jede Nation hat ihre Sprache und jede hat ihre Religion. So scheint man sagen zu müssen: selbst wo die Erfahrung Völker kennen lehrt, die bei einer noch so großen nationalen Verschiedenheit doch eine Religion haben, ist auch aus der verschiedenen Nationalität ein Unterschied in die Religion gekommen. Perser, Araber und Türken sind Mohammedaner, aber sehr verschieden. So ist die christliche Religion bei den Spaniern verschieden von der bei den Schweden.

Auf dies Gemeinsame der Völker und auf diese Unterschiede von einander ist zu reflectiren für das Princip der Ethik als politisches zunächst als nationelles.

2) Die Wirklichkeit eines Volkes, sie sei eine vergangene oder bestehende ist das Leben desselben, Volksleben. Dies Völkerleben nun ist vielfach bedingt; so im Allgemeinen der Erfahrung durch Raum und Zeit. Die Räumlichkeit ist die Localität. Die Zeit als Bedingung des Völkerlebens ist die von

der Entſtehung des Volkes an bis zu ſeinem Untergang. In der Zeit ſeines Lebens verändert ſich das Volk in ſeinen Bedürfniſſen, Künſten und Wiſſenſchaften. Andre Zeiten andre Sitten. Die Sitte der Römer in der erſten Periode unter den Conſuln iſt ganz anders als unter den Imperatoren, obwohl das römiſch Nationelle ſich erhalten hat. — Mit der Localität verhält es ſich eben ſo. Es muß einen großen Unterſchied machen, ob der Boden eines Volks Ebene oder Berg, ob an Strömen reich oder nicht, ob in Süden oder Norden. So im Allgemeinen durch das Temporelle und Locale hinſichtlich des Lebens bedingt, iſt jedes Volk beſonders bedingt durch das die Erhaltung ſeines Lebens Betreffende. Freilich gehört an ſich ſehr wenig zur Erhaltung des Lebens, natura paucis contenta, und ein Volk, dem die Natur auf ſeinem Boden wenig bietet, wie die Eskimo's, ſchränkt ſich in ſeinen Bedürfniſſen ſehr ein. Je reicher der Boden, deſto genußreicher iſt das Volksleben. An ſeine Zeit, noch mehr aber an ſeinen Boden — das Vaterland — an das, was Zeit und Ort geben zur Erhaltung des Lebens, gewöhnt ſich das Volk. Haben ſich einmal Einige aſſociirt, ſo geht es nun vorwärts in der Gewohnheit. Daher andre Länder, andre Sitten. Die Gewohnheit, wie auch die Völker zu ihr kommen, — anders bei Ackerbauern, anders bei Jägern, nach der Localität durch Küſten, Flüſſe u. ſ. w. und nach dem Temporären, iſt aber das Erſte, was im Leben des Volks Beſtehen hat. Wie ſich die Völker gewöhnen (τὰ ἔθη daraus werden ἤθη), das ſind ſie: consuetudo est altera natura; daher iſt nun der Uebergang aus der Gewohnheit in die Sitte zu betrachten.

3) Die genannten Gewohnheiten im Zuſammenleben der Menſchen entſtehen in ihm aus ſeinen Bedürfniſſen, und aus der Nothwendigkeit, Mittel für ihre Befriedigung zu ſuchen. Das Leben, worin ſie entſtehen, iſt ein gemeinſames. Das Bedürfniß aber iſt ein individuelles. Abſtract, iſt das Mittel zu ſei-

ner Befriedigung von der Individualität unabhängig ein und dasselbe, aber in concreto ist ein sehr verschiedenes: Eicheln oder Datteln, Fisch oder Fleisch. Die Zusammenlebenden also sind in ihrem Zusammenleben nach den verschiedenen Verhältnissen, worin sie leben, nach ihrer besondern Situation selbst von einander verschieden. Diese Verschiedenheit in jener Beziehung kann als die der Völkerschaft bezeichnet werden — also ein Fischervolk, ein Jägervolk, Nomadenvolk. Zum Erwerb der Mittel gehören ebenso verschiedene Geschicklichkeiten und darin zeigen sich jene Gewohnheiten besonders, die jedem Individuum eines solchen Volkes mit jedem andern gemeinsam sind; in der vita communis des Fischervolks ist auch ein consuetudo communis.

Die Natur jedoch, von der alle diese Völkerschaften die Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse erwarten, versagt ihnen mitunter, was sie von ihr erwarten, und so kommt nun wohl die Ahnung einer Macht, die in der Natur walte, und mit dieser Ahnung in der Furcht vor jener Macht regt sich die Religion. Wie also nach der Verschiedenheit der äußern, irdischen Verhältnisse und nach den verschiedenen Situationen die Gewohnheiten der Völker verschieden sind, so ist auch ihre Religion verschieden: Uti sua cuique genti consuetudo, ita sua cuique genti religio.

Die Gewohnheiten selbst, auf die genannte Weise entstehend, werden, was sie sind, ohne Vorbedacht, ohne daß der Wille für sie thätig sei, nicht aus irgend einem Entschluß, sondern aus dem Instinct, der Nothwendigkeit der Befriedigung der Bedürfnisse und aus den dem Menschen angebornen Fähigkeiten. Sie sind also, was sie sind, noch ohne alle Reflexion — Angewöhnung ohne Verstandesthätigkeit. Wie die Biene von der Biene das Honigsammeln, so lernt der Junge vom Alten die Angel auswerfen u. s. f. Aber je näher die Individuen zu einem gemeinsamen Leben zusammenrücken, je mehr

eſt und iſt ſo ausgedrückt worden „des Vaterlandes Geſetzen gemäß leben," wobei es gleichgültig bleibt, wie jeder erzogen iſt, wenn nur der Staat durch die Macht des Geſetzes jeden unter ſich hält — er mag individuell erzogen ſein oder nicht. Daher in England die bizarrſten Charaktere zu finden ſind, aber Engländer ſind ſie in Anſehung der Freiheit.

§. 4.

Beurtheilung des Princips.

Sie muß ſich in der Sphäre halten, die die des Princips ſelber iſt, und aus ihr muß es beurtheilt werden. Dies iſt hier um ſo mehr erforderlich, da ſich gar leicht in dem, der daſſelbe begriffen hat, eine Indignation erregt, kommt dazu ein theologiſches und philoſophiſches Moralprincip, ſo wird das Princip auf einen Boden genommen, den es nicht anerkennt.

1) Die Tugenden der Menſchen ſind nach jenem Princip theils private, theils nationelle. An Tugend als ſolche im Allgemeinen, an die Tugend iſt bei ihm nicht zu denken. Tugend iſt abſtract, die Tugenden ſind das Wirkliche. In der Erfahrung aber kommen die Tugenden und eine Beurtheilung derſelben vor, worin

a) über das Individuelle und Nationelle hinausgegangen iſt. Erfahrung alſo gegen Erfahrung widerſtreitet dieſem Princip ſelbſt. So iſt z. B. eine dieſer Tugenden die Tapferkeit, der Muth. Iſt ſie und er nur eine Tugend bald dieſes bald jenes Volks begründet in ſeinen Geſetzen, mittelſt ihrer in ſeinen Gewohnheiten und Sitten? Iſt und kann ſie keine Tugend eines jeden Volkes werden und ſein? Das durch ſeine Geſetze gehobene Volk, ſo tief es ſonſt ſtehe, erkennt, indem es ſich ein tapferes Volk zu ſein weiß, in jedem Volke, wo ſie ſich findet, die Tapferkeit an. Aus der bloßen Nationalität im Unterſchiede von der Nationalität begreift ſich weder dieſe Tugend, noch das Urtheil über ſie.

b) Eben die Erfahrung, die historische oder gleichzeitige lehrt Tugenden kennen, die ein Volk nur im Verhältnisse zu andren Völkern oder zu einzelnen Individuen derselben haben kann, unabhängig von den ihm eigenthümlichen Gewohnheiten, Gesetzen und Sitten, unabhängig auch von den Lebensbedürfnissen eines jeden im Volke. Nach Cicero de officiis war jeder Fremde ein hostis und wurde vom Volke als ein Feind behandelt. Das war den Gewohnheiten des Volkes gemäß. Die einzelnen Individuen aber vermögen anzuerkennen, und erkennen an, daß die Fremden nicht mit Haß zu verfolgen seien. Hier geht eine Tugend heraus aus der Nationalität. So bei den Beduinen. Raubsüchtig mögen sie sein, aber kommt ein Fremder zu ihnen in's Zelt, so ist er geborgen. Das Gastrecht ist eine Tugend abgesehen von der Nationalität. Ist der Fremde gespeist, so führt er ihn über seinen Stamm hinaus; findet er ihn aber in der Wüste, so geht er in die Nationalität zurück. Hieher gehört auch die Treue eines Volks gegen das andre und das Urtheil, daß sie eine Tugend sei. Das Urtheil wurde geschichtlich bei der Punica fides. Dies Urtheil spricht Verachtung des einen Volks gegen das andre aus. Dies Urtheil ist aber nicht möglich, wenn das politische Princip gelten soll. Denn dann hätte der Punier seinen vaterländischen Sitten gemäß eine Tugend vollbracht. Nimmt man diese beiderseitigen Erfahrungen zusammen, so muß wohl von jenem Princip geurtheilt werden, es leistet nicht, was es leisten soll. In der Erfahrung kommen Tugenden nicht nur der Nationalität, sondern auch der Humanität vor und diese stehen aus jenen nicht zu begreifen. Das Princip ist zu eng, als daß es, was in seinen Kreis gehörte, erklären könnte.

2) Der Satz: dem Gesetze seines Volks ist jeder Gehorsam schuldig und wenn er ihn leistet, ist er der Tugendhafte, dieser Satz spricht offenbar eine Wahrheit aus. Jeder Bürger des Staates wird durch ihn erinnert an die Heiligkeit und Un-

est und ist so ausgedrückt worden „des Vaterlandes Gesetzen gemäß leben," wobei es gleichgültig bleibt, wie jeder erzogen ist, wenn nur der Staat durch die Macht des Gesetzes jeden unter sich hält — er mag individuell erzogen sein oder nicht. Daher in England die bizarrsten Charaktere zu finden sind, aber Engländer sind sie in Ansehung der Freiheit.

§. 4.

Beurtheilung des Princips.

Sie muß sich in der Sphäre halten, die die des Princips selber ist, und aus ihr muß es beurtheilt werden. Dies ist hier um so mehr erforderlich, da sich gar leicht in dem, der dasselbe begriffen hat, eine Indignation erregt, kommt dazu ein theologisches und philosophisches Moralprincip, so wird das Princip auf einen Boden genommen, den es nicht anerkennt.

1) Die Tugenden der Menschen sind nach jenem Princip theils private, theils nationelle. An Tugend als solche im Allgemeinen, an die Tugend ist bei ihm nicht zu denken. Tugend ist abstract, die Tugenden sind das Wirkliche. In der Erfahrung aber kommen die Tugenden und eine Beurtheilung derselben vor, worin

a) über das Individuelle und Nationelle hinausgegangen ist. Erfahrung also gegen Erfahrung widerstreitet diesem Princip selbst. So ist z. B. eine dieser Tugenden die Tapferkeit, der Muth. Ist sie und er nur eine Tugend bald dieses bald jenes Volks begründet in seinen Gesetzen, mittelst ihrer in seinen Gewohnheiten und Sitten? Ist und kann sie keine Tugend eines jeden Volkes werden und sein? Das durch seine Gesetze gehobene Volk, so tief es sonst stehe, erkennt, indem es sich ein tapferes Volk zu sein weiß, in jedem Volke, wo sie sich findet, die Tapferkeit an. Aus der bloßen Nationalität im Unterschiede von der Nationalität begreift sich weder diese Tugend, noch das Urtheil über sie.

b) Eben die Erfahrung, die historische oder gleichzeitige lehrt Tugenden kennen, die ein Volk nur im Verhältnisse zu andren Völkern oder zu einzelnen Individuen derselben haben kann, unabhängig von den ihm eigenthümlichen Gewohnheiten, Gesetzen und Sitten, unabhängig auch von den Lebensbedürfnissen eines jeden im Volke. Nach Cicero de officiis war jeder Fremde ein hostis und wurde vom Volke als ein Feind behandelt. Das war den Gewohnheiten des Volkes gemäß. Die einzelnen Individuen aber vermögen anzuerkennen, und erkennen an, daß die Fremden nicht mit Haß zu verfolgen seien. Hier geht eine Tugend heraus aus der Nationalität. So bei den Beduinen. Raubsüchtig mögen sie sein, aber kommt ein Fremder zu ihnen in's Zelt, so ist er geborgen. Das Gastrecht ist eine Tugend abgesehen von der Nationalität. Ist der Fremde gespeist, so führt er ihn über seinen Stamm hinaus; findet er ihn aber in der Wüste, so geht er in die Nationalität zurück. Hieher gehört auch die Treue eines Volks gegen das andre und das Urtheil, daß sie eine Tugend sei. Das Urtheil wurde geschichtlich bei der Punica fides. Dies Urtheil spricht Verachtung des einen Volks gegen das andre aus. Dies Urtheil ist aber nicht möglich, wenn das politische Princip gelten soll. Denn dann hätte der Punier seinen vaterländischen Sitten gemäß eine Tugend vollbracht. Nimmt man diese beiderseitigen Erfahrungen zusammen, so muß wohl von jenem Princip geurtheilt werden, es leistet nicht, was es leisten soll. In der Erfahrung kommen Tugenden nicht nur der Nationalität, sondern auch der Humanität vor und diese stehen aus jenen nicht zu begreifen. Das Princip ist zu eng, als daß es, was in seinen Kreis gehörte, erklären könnte.

2) Der Satz: dem Gesetze seines Volks ist jeder Gehorsam schuldig und wenn er ihn leistet, ist er der Tugendhafte, dieser Satz spricht offenbar eine Wahrheit aus. Jeder Bürger des Staates wird durch ihn erinnert an die Heiligkeit und Un-

verletzlichkeit der Geſetze, die in ſeinem Volke ein Beſtehen haben. Aber ſo iſt der Satz ſelbſt nur der Ausdruck aller Geſetze als eines, ſie alle zuſammenfaſſend. Woher dies Geſetz ſeine Nützlichkeit im Gebrauche habe, das begreift ſich aus dem Princip, aber nicht woher die Heiligkeit komme, in der es anzuerkennen iſt von jedem. Das geht über das Princip hinaus. Der Satz: ſei geſinnt und handle, wie es das Geſetz deines Volkes fordert, ſpricht ein Geſetz aus. Jenes politiſche Princip der Ethik nimmt das Geſetz für das Princip für ſich ſelbſt — es iſt alſo eine Verwechslung des Princips mit dem Präcept. Das Princip ſoll es ſein, woraus jedes Präcept begriffen werde — hier wird aber ein Präcept ſelbſt zum Princip gemacht.

3) Die in der Darſtellung betrachtete Wohlfahrt aller Individuen, die zuſammenleben, die gemeinſame Wohlfahrt iſt es, worauf beim Suchen des Princips reflectirt wird und worauf das gefundene Princip hinausgeht. Sie iſt gleichſam für daſſelbe und für alles durch es Begründete der Anfang und das Ende, von wo aus und worauf alles ausgeht. Das Wohlſein Aller, ihre Glückſeligkeit im Einzelnen und Ganzen iſt die Bedingung in Anſehung alles deſſen, was kraft der Geſetze für Recht und Unrecht erklärt wird und wobei es Recht iſt, bei dem Geſetze zu beharren. So iſt die Glückſeligkeit Zweck; Geſetz und Pflicht, Sitte ſind ſämmtlich Mittel für die Erreichung dieſes Zwecks. Das Recht hat alſo eine der Wohlfahrt untergeordnete Stelle: es gilt um das εὐδαιμόνως ζῆν mit dem δικαίως ζῆν. Justus esto, ut beate vivas. Dieſe Unterordnung, in der das Recht nur im Dienſte der Glückſeligkeit ſteht, erkennt theils jeder Menſch im Verhältniß zu ſich ſelbſt an: und demgemäß wird von jedem Recht gethan, wenn und ſo lang es ihm Nutzen bringt — denn Wohlfahrt iſt Zweck. Dem Principe nach, wird jeder Andre wenn der eine ſeinen Vortheil dabei hat, ſo behandelt, als ſtände der andre unter

unter keinem Gesetz und so ist das politische Princip auch wohl das Regulativ der Politik geworden bis auf die neueste Zeit. Zuerst haben wir zu denken an die Wohlfahrt unsers Staates. Kann die Wohlfahrt befördert werden durch Eingriff in fremde, so sind wir durch unsern Zweck dazu berechtigt. Aber nun, wenn der eine im Verhältniß zum Andern behandelt wird nach jenem Princip, so ist er damit nicht zufrieden — so ist es auch bei ganzen Völkern. Dann heißt es: „du thust mir Unrecht.“ „Ja! aber das war mein Vortheil.“ So klagt denn Jeder über den Andern. Aber in dieser Beurtheilung steht das Recht über dem Nutzen. Der Zweck ist da Recht und Gerechtigkeit: so urtheilen wenigstens die Unrecht Leidenden. Mit der Gerechtigkeit also ist es das zweideutigste Ding von der Welt, wenn die Wohlfahrt eines Volkes das Höchste ist, woraus das Gesetz genommen ist, und die Geschichte hat bisher gelehrt, daß Völker, die ihre Opulenz und Glorie für das Höchste nahmen und ihr die Gerechtigkeit unterordneten, die ungerechten waren. Wie reimt sich das mit jenem Princip? Stände es so um die Gerechtigkeit als der Wohlfahrt untergeordnet, da hätte Plato eine leichte Arbeit gehabt in seiner Republik. Aber er begreift den Staat nur aus der Gerechtigkeit.

Eben damit, daß für das oftgenannte Princip reflectirt worden ist auf das öffentliche Wohl, geht das Princip selbst schon über sich hinaus. Diese gemeinsame Glückseligkeit eines Fischervolks u. s. f. ist so genannt, ein blos Gedachtes. Wirklich ist sie die Glückseligkeit nur in den Einzelnen als Zusammenlebenden. Aber dies Wohlsein eines Jeden vom Gesundsein an bis zum genußreichen Dasein hin ist gegründet in seiner Natur mit allen ihren Anlagen und bedingt durch die Entwicklung aller der Anlagen. Wie nun, wenn die menschliche Natur abgesehen von aller Nationalität berücksichtigt würde für ein Princip der Gesetze und Sitten? Das Princip geht so in das eudämonistische über.

§. 5.

Das eudämoniſtiſche Princip.

Beſonders in der modernen Welt hat ſich eine Moral geltend gemacht, die mit dem Weſen der Ethik direct und indirect im Widerſpruch ſtehet. Das Princip iſt antik. Epikur iſt ſein Urheber, aber auch zu Cicero's Zeit lebte eine ſolche Moral. Cic. de finibus bonorum findet es daher nöthig Alles aufzubieten, wodurch ſie widerlegt werden könnte. Bei den Neuern kommen auch ganze Syſteme aus dieſem Principe vor z. B. die von Steinbart, Bahrdt, und ſelbſt wo ein ganz andres Princip vorwaltet, bei Reinhard, hat ſich das eudämoniſtiſche Princip eingeſchlichen. Populäre Philoſophen neben jenen Theologen haben dem Princip gehuldigt, auch philoſophirende Poeten oder poetiſirende Philoſophen z. B. Wieland, vergl. ſeine Euthanaſia, ſeinen Ariſtipp und deſſen Zeitgenoſſen. Auch liegt dies Princip im Menſchen ſelbſt. Vor der Darſtellung iſt noch ein Blick zu thun auf das pädagogiſche und politiſche Princip. Jenes hält ſich im Einzelnen, der Einzelne wird erzogen, das politiſche aber hält ſich im Beſondern, denn es kommt auf den beſonderen Staat an, worin einer lebt. Das Einzelne und Beſondere ſind zwei Begriffsbeſtimmungen; demnach ginge vielleicht die Darſtellung auf's Allgemeine, um dem Begriff Genüge zu thun. Allein das Princip geht im Gegentheil auf's Einzelne zurück und thut, wie es ſcheint, dem Begriff durchaus nicht Genüge; allein der Schein verſchwindet, ſo wie das Princip ſich darſtellt: es ſetzt im Einzelnen an, aber mit dem Einzelnen gilt es das Allgemeine, deſſen Träger das Einzelne gleichſam ſei. Empiriſch iſt es auch, wie die beiden erſten, durch und durch. —

Der einzelne Menſch wird nun erfahren

1) als der lebende. Als dieſer iſt er der Gegenſtand, an dem Erfahrung gemacht wird: auf ihn den Lebenden ſo an-

mittelbar wie er sich darstellt, wird reflectirt und mittelst der Reflexion auf ihn wird erfahren, daß er der sich selbst Erhaltende ist. Es macht der Mensch am Menschen die Erfahrung der Selbsterhaltung. Hierin geht seine Erfahrung sogleich aus dem Einzelnen in's Allgemeine mittelst des Satzes: was von sich selbst und für sich selbst erhalten wird, also das sich Erhaltende ist das Leben, was von Anderen lediglich für Andres und nicht für sich erhalten wird, das ist das Leblose: sei es Stern oder Kiesel. Was nur erhalten wird für Andere, ist doch nur Mittel zum Zweck. Die Sonne mit ihrem Licht und ihrer Herrlichkeit ist ein Mittel für den Zweck des sich selbst Erhaltens. Hingegen eben das, was sich selbst erhält, indem es hiemit für sich existirt und für sich selbst fortdauert, das ist sich selbst Zweck. Der Mensch macht also am Menschen die Erfahrung der Selbsterhaltung, daß er Zweck für sich sei. Aber das Princip fängt ja damit ganz prächtig an: es packt gleich den Anfang! — In der weitern Reflexion auf das sich selbst erhaltende Subject (Thier, Pflanze, Mensch) wird die Erfahrung gemacht, daß es für die Erhaltung seiner Mittel bedarf, wodurch es sich erhalte. Zu diesen Mitteln greift das lebende Subject, nimmt sie auf, verarbeitet sie. Aber worin findet das Subject die Mittel zur Erhaltung seiner selbst? Zunächst findet es dieselben in sich, so ist es das Lebende, τὸ ζῶον, gleichsam eine für sich in sich geschlossene Welt, Microcosmus. Aus sich lebt es, als bedürfe es außer ihm keines Andern für die Erhaltung seiner selbst. Die Reflexion stößt die Erfahrung mit der Nase drauf: das im Ei lebende Thierchen erhält sich von dem Dotter, in dem es den Anfang seines Lebens nahm, der Dotter verzehrt es, dann bricht's die Schale durch, lebt noch einige Tage darin; nun wenn's Futter fehlt, so ist es aus mit der Selbsterhaltung. So ist es auch mit dem Kind im Mutterleibe. Die Mutter muß es an die Brust nehmen, und sie wird somit das Mittel. Der Selbsterhaltung des Subjects ist

alſo eine gewiſſermaßen-feindſelige Macht gegenüber, die, was zu leben begonnen hat, zu zerſtören ſtrebt. Die Luft erhält und greift an, bringt um, wenn das Leben ſich nicht gegen ſie zu behaupten vermag. Am Lebenden alſo wird von außen her gezehrt. Daher das Lebende nach einem Mittel dagegen greifen muß, was jenes Verzehren hindre: es muß, warum? durch den Mangel, der von jener feindſeligen Macht in's Leben gebracht wird. Durch dieſen Mangel iſt das Lebende das animaliſche Subject, welches dieſen Mangel fühlt als Unluſt, Schmerz, der das Incitament dafür iſt, daß das Lebende nach einem Mittel außer ihm greift. Mit dem Gefühl des Mangels, womit die Selbſterhaltung auf dem Sprung zur Selbſtzerſtörung iſt — wird eine Bewegung des Lebenden rege — der Trieb in Hunger und Durſt. Die Befriedigung deſſelben gewährt Luſt, und ſie iſt es, kraft deren das Leben ein Beſtehen fort und fort hat. Es gilt darum ein Princip für den Menſchen zu entdecken in Anſehung der Regeln und Geſetze, nach denen er ſich einzurichten hat. Es hält daher jene Reflexion ſich in der Sphäre des animaliſch Lebenden, und läßt das pflanzlich Lebende unbeachtet. Auch die Selbſterhaltung der Pflanze iſt durch ihren Nahrungstrieb vermittelt — dieſe geht aber den Eudämoniſten nicht an; wohl aber der Selbſterhaltungstrieb des animaliſchen Subjects. Wodurch iſt dieſer Trieb bedingt? die Erfahrung muß antworten.

a) Im Verhältniß des lebenden Individuums zu ihm ſelbſt, dadurch, daß es das ſich ſelbſt afficirende iſt, oder von ſich afficirt wird, daß es mit ſich im innigſten Contact ſteht; dieſer iſt das Selbſtgefühl. Der Pflanze mangelt daſſelbe, dem Thier iſt es weſentlich. Je höher die thieriſche Organiſation ſteht, um ſo inniger, energiſcher iſt jenes Selbſtgefühl und zugleich die Möglichkeit des Fühlens, Empfindens, indem die höhere Organiſation auch die ſinnige iſt — es wird geſehen, gehört u. ſ. f. Für den, der ſich ſelbſt fühlt, werden dadurch

Gefühle von dem, was er hört, sieht u. s. f. Durch dies Gefühl als Selbstgefühl ist der Trieb bedingt direct als Selbsterhaltungstrieb: ebenso weiter auch der Wissenstrieb. Die Erfahrung hat auch das Organ entdeckt — das Nervensystem, die Sensibilität. In dieser Thätigkeit des Empfindens überhaupt bis auf das Werkzeug dafür verhält sich das Lebende lediglich zu sich; es ist dies ein rein inneres Bewegen. Vergeht dem Thiere Hören und Sehen, so verschwindet das Selbstgefühl, der Selbsterhaltungstrieb ist weg, er ist bedingt durch Sensibilität. Aber das Verhältniß des lebenden Individuums ist

b) ein Verhältniß von ihm weg zu Anderem hin, sei dasselbe nun ein Lebendes oder Lebloses. In diesem Verhältniß ist das Andre, das außer dem Leben Vorhandene, das auf es Wirkende und das gegen es Feindselige. Da fällt ein grelles Licht in die Augen, die Augen schließen sich u. s. f. Wie auf die unter a. betrachtete Weise der Erhaltungstrieb positiv bedingt ist durch Gefühl und Empfindung, so ist er im Verhältniß des Andern zu ihm negativ bedingt. In diesem Verhältniß regt sich das Lebende als Renitenz gegen das Andere, es sucht sich gegen dasselbe zu erwehren. Das Andre ist das Irritirende, das Lebende ist das Irritable. Auch diese Renitenz stellt sich an ihren Organen für die Erfahrung dar — an den Fibern. Die Fiber compact ist Muskel, das Herz. Die thierische Muskularität renitirt gegen das von außen Feindselige. Das Verhältniß endlich des Lebenden ist

c) das sowohl zu ihm selbst, als zu Andrem außer ihm. In diesem dritten Verhältniß, in welchem die beiden andern enthalten sind, wird der Trieb des Lebenden rege als der, sich, wie aus sich, so auch aus der Welt zu erhalten. Das Thier reproducirt sich mittelst der Befriedigung seines Triebes. An ihm wird gezehrt, aber die Nahrung erstattet das verloren Gegangene. Jedes Organ reproducirt sich. Der Selbsterhaltungstrieb ist also hier bedingt durch die Thätigkeit der Reproduction

im Verdauen, Aſſimiliren; mittelſt deſſen Verſtand und Alles wieder aufgefriſcht wird. Auch dieſer dritten Bedingung wird es nicht am Organ fehlen. Es iſt das ganze Inteſtinalſyſtem. In dieſen drei Bedingungen und ihren Organen iſt das animaliſche Leben als Selbſterhaltung abgeſchloſſen, ſo iſt das Thier ein Microcosmus. Kopf, Gehirn für das Senſible, Bruſt mit dem Herzen für das Irritable, Magen u. ſ. f. für das Reproductive.

In der Erfahrung kommt das Einzelne vor als Inſekt: alſo, heraus mit der Sprache! Die Moral beginnt und ſetzt an im Inſekt (ſo ſagt Epikur). Das Leben iſt ein eingeſchnittenes, unterſchieden-in jene drei Bedingungen (Campe nennt das Inſekt: Kerbthier). So anſetzend iſt das Princip ganz niedrig und gemein und kann es ſchwerlich dem, der etwas auf ſich hält, wohlgefallen. Es wird ſich aber ſchon heben, wenn es auch weit davon zurückbleibt, erhaben zu werden.

Ueber jene Gemeinheit kommt hinaus

2) die Erfahrung, α) die der Eine am Andern macht daß dieſer lebe, kann, ja muß jeder an ſich ſelbſt machen. Die Erfahrung an ihm ſelbſt gemacht, iſt es vermöge deren einer Erfahrung am Andern machen kann. Dadurch nun, daß das Individuum nicht blos lebt, ſondern ſich auch als Lebendes erfährt, unterſcheidet es ſich vom Thier. Dieſes ſich ſelbſt Erfahren iſt zunächſt ein ſich ſelbſt Erleben. Das Thier lebt, aber erlebt nichts, hat Vorſtellungen, ſelbſt Erinnerungen, aber Wahrnehmung und Erfahrung nicht. In allen ſeinen Bewegungen iſt und bleibt es Selbſtgefühl, gleichviel, ob es wache oder ſchlafe (daher Leibnitz es die träumende Monade nennt). Aus dieſem bloßen Lebendigſein und Empfinden hebt ſich die Individualität hervor, indem das Selbſtgefühl ein ſich Wiſſen, Selbſtbewußtſein wird. Erfahrungsmäßig iſt dies, wie es zugehe, kann nicht erfahren werden. Mit dem Erleben, welches das unmittelbarſte Erfahren iſt, kommt das Individuum ver-

möge der Sprachfähigkeit und Gedächtniß dazu, das Erlebte zu beschreiben. Das Individuum in dieser seiner Selbsterfahrung vermag der Selbstbiograph zu werden. So geht der Mensch wohl daran, was er an und in sich und an Andern erlebt hat, durch die Erinnerung zu berichten. Die Selbstbiographie kommt aus dieser Anregung her, aus der festen Anhänglichkeit des Menschen an sich; daher selten oder nie ein großer Mann eine Selbstbiographie geschrieben hat, weil er gar nicht an sich dachte und über sich reflectirte. Rousseau's confessions sind keine Biographie, Plutarch hat andere Biographien gegeben, aber nicht seine: Cäsar's Commentarien sind keine Biographie. Alle Selbstbiographie hat zum Grunde diese Freude an sich, das Glückseligkeitsprincip. Sich nicht nur fühlend, sondern auch sich denkend, hat das Individuum den Selbsterhaltungstrieb nicht nur blos im Leben, sondern auch im Selbstbewußtsein: er nimmt damit die Natur des Selbstbewußtseins an und wird Zuneigung des Individuums zu ihm selbst, nimmt die Gestalt der Selbstliebe an, ἡ φιλαυτία. Als das sich denkende, ist das Individuum sich unmittelbar zugeneigt und in dieser Inclination nimmt er sich in die Arme: „dich hast du lieb und was zu deinem Frieden dient, das wirst du suchen." Wenn Jeder, wenn er in seiner Erfahrung auf sich selbst reflectirt, anerkennen muß, daß er sich selbst liebt, so ist die Erfahrung der Selbstliebe eine allgemeine. Damit setzt das Princip über das Thier weg, es gräbt sich ein in das Selbstbewußtsein. Jene Zuneigung des Individuum zu ihm selbst ist Mutter andrer Neigungen: aus der Selbstliebe entsteht Liebe zum Leben, und zu allen Mitteln für Befriedigung der Lebensbedürfnisse, ferner die Ehrliebe, Geldliebe, Bequemlichkeitsliebe. — Der Selbsterhaltungstrieb im Selbstgefühl wird, wie oben gesagt, angeregt durch einen in das Selbstgefühl gesetzten Mangel. Aber nun indem der Selbsterhaltungstrieb die Natur des Bewußtseins angenommen, ein selbstbewußter Trieb gewor-

im Verdauen, Aſſimiliren; mittelſt deſſen Verſtand und Alles wieder aufgefriſcht wird. Auch dieſer dritten Bedingung wird es nicht am Organ fehlen. Es iſt das ganze Inteſtinalſyſtem. In dieſen drei Bedingungen und ihren Organen iſt das animaliſche Leben als Selbſterhaltung abgeſchloſſen, ſo iſt das Thier ein Microcosmus. Kopf, Gehirn für das Senſible, Bruſt mit dem Herzen für das Irritable, Magen u. ſ. f. für das Reproductive.

In der Erfahrung kommt das Einzelne vor als Inſekt: alſo, heraus mit der Sprache! Die Moral beginnt und ſetzt an im Inſekt (ſo ſagt Epikur). Das Leben iſt ein eingeſchnittenes, unterſchieden in jene drei Bedingungen (Campe nennt das Inſekt: Kerbthier). So anſetzend iſt das Princip ganz niedrig und gemein und kann es ſchwerlich dem, der etwas auf ſich hält, wohlgefallen. Es wird ſich aber ſchon heben, wenn es auch weit davon zurückbleibt, erhaben zu werden.

Ueber jene Gemeinheit kommt hinaus

2) die Erfahrung, α) die der Eine am Andern macht daß dieſer lebe, kann, ja muß jeder an ſich ſelbſt machen. Die Erfahrung an ihm ſelbſt gemacht, iſt es vermöge deren einer Erfahrung am Andern machen kann. Dadurch nun, daß das Individuum nicht blos lebt, ſondern ſich auch als Lebendes erfährt, unterſcheidet es ſich vom Thier. Dieſes ſich ſelbſt Erfahren iſt zunächſt ein ſich ſelbſt Erleben. Das Thier lebt, aber erlebt nichts, hat Vorſtellungen, ſelbſt Erinnerungen, aber Wahrnehmung und Erfahrung nicht. In allen ſeinen Bewegungen iſt und bleibt es Selbſtgefühl, gleichviel, ob es wache oder ſchlafe (daher Leibnitz es die träumende Monade nennt). Aus dieſem bloßen Lebendigſein und Empfinden hebt ſich die Individualität hervor, indem das Selbſtgefühl ein ſich Wiſſen, Selbſtbewußtſein wird. Erfahrungsmäßig iſt dies, wie es zugehe, kann nicht erfahren werden. Mit dem Erleben, welches das unmittelbarſte Erfahren iſt, kommt das Individuum ver-

möge der Sprachfähigkeit und Gedächtniß dazu, das Erlebte zu beschreiben. Das Individuum in dieser seiner Selbsterfahrung vermag der Selbstbiograph zu werden. So geht der Mensch wohl daran, was er an und in sich und an Andern erlebt hat, durch die Erinnerung zu berichten. Die Selbstbiographie kommt aus dieser Anregung her, aus der festen Anhänglichkeit des Menschen an sich; daher selten oder nie ein großer Mann eine Selbstbiographie geschrieben hat, weil er gar nicht an sich dachte und über sich reflectirte. Rousseau's confessions sind keine Biographie, Plutarch hat andere Biographien gegeben, aber nicht seine: Cäsar's Commentarien sind keine Biographie. Alle Selbstbiographie hat zum Grunde diese Freude an sich, das Glückseligkeitsprincip. Sich nicht nur fühlend, sondern auch sich denkend, hat das Individuum den Selbsterhaltungstrieb nicht nur blos im Leben, sondern auch im Selbstbewußtsein: er nimmt damit die Natur des Selbstbewußtseins an und wird Zuneigung des Individuums zu ihm selbst, nimmt die Gestalt der Selbstliebe an, ἡ φιλαυτία. Als das sich denkende, ist das Individuum sich unmittelbar zugeneigt und in dieser Inclination nimmt er sich in die Arme: „dich hast du lieb und was zu deinem Frieden dient, das wirst du suchen." Wenn Jeder, wenn er in seiner Erfahrung auf sich selbst reflectirt, anerkennen muß, daß er sich selbst liebt, so ist die Erfahrung der Selbstliebe eine allgemeine. Damit setzt das Princip über das Thier weg, es gräbt sich ein in das Selbstbewußtsein. Jene Zuneigung des Individuum zu ihm selbst ist Mutter andrer Neigungen: aus der Selbstliebe entsteht Liebe zum Leben, und zu allen Mitteln für Befriedigung der Lebensbedürfnisse, ferner die Ehrliebe, Geldliebe, Bequemlichkeitsliebe. — Der Selbsterhaltungstrieb im Selbstgefühl wird, wie oben gesagt, angeregt durch einen in das Selbstgefühl gesetzten Mangel. Aber nun indem der Selbsterhaltungstrieb die Natur des Bewußtseins angenommen, ein selbstbewußter Trieb gewor-

den iſt, ſteigert ſich auch im Selbſtbewußtſein jener Mangel und deſſen Gefühl zu einem pſychiſchen Schmerz. Der Schmerz überhaupt iſt nach einer Bemerkung Hegel's der Vorzug des Lebendigen. Im Schmerz zeigt ſich das Leben. Aber im Schmerz, gleichviel ob er der des Thieres oder Ich's ſei, wird doch das Individuum, ſo zu ſagen, einen Widerſpruch inne, eine Spannung in ihm ſelbſt, ein Widerwärtiges. Daher die Frage: τὸ ἄλγος πότερον κακὸν ἢ ἀγαθόν. Nach der ſtoiſchen Schule iſt er kein Uebel, aber nach der epikuräiſchen. Der Schmerz als Bedingung der Anregung des Selbſterhaltungstriebes iſt kein Uebel, denn Selbſterhaltungstrieb, Selbſtliebe und beider Aeußerungen ſind ja das das animaliſche und intellectuelle Leben beſtimmende. So alſo heißt es: das Leben ſelbſt iſt ein Uebel trotz aller Herrlichkeit — wegen des Schmerzes. Wenn daher bei Epikur der Schmerz für ein Uebel gehalten wird, ſo iſt es darum, weil er an ſich das Gefühl des Widerſpruchs im Lebenden iſt, aber indem er die Bedingung zu Anregung des Triebes iſt, aus dem Schmerz herauszukommen, iſt er kein Uebel, er iſt Mittel zu einem guten Zweck. Dieſe Betrachtung nun geht weiter.

β) Wie ſeiner ſelbſt, ſo auch wird das lebende Individuum deſſen, was nicht es ſelbſt, ſondern ein anderes iſt, ſich bewußt. Davon kann es die Erfahrung machen an ſich und Andern. Es erfährt der den Menſchen in der erſten Woche ſeines Lebens Beobachtende, daß dies Kind ein ſich ſelbſt fühlendes Individuum iſt, aber noch ganz ohne Bewußtſein. Der Selbſterhaltungstrieb bewegt das Kind zum Schrei um Nahrung. Mit der Sprache wird es ſeiner ſelbſt bewußt. Wie? das kümmert den Eudämoniſten nicht. Alles außer ihm, wovon er Erfahrung erhält, faßt der Menſch zuſammen in ſeinen Worten: Welt, Natur. Der Welt nun als des Macrocosmus in irgend einem Grade kundig, erfahrungsreich und aufmerkſam auf ſie in ihrem Verhältniß zu den Bedürfniſſen, die der in ihr Lebende

hat, wird er leicht zum Urtheil kommen: sie, die Welt, sei das Mittel für ihn, der sich selbst liebt, sie sei um seinetwillen da, um von ihm gefaßt, gebraucht zu werden. Von der Selbstliebe aus also ist es ein gutes Ding um die Welt und der sich selbst Liebende darf sie nur recht benutzen für alle seine Neigungen. Alles in der Welt kann nützlich für ihn werden und schädlich. So süß das Gift schmeckt, so hütet er sich doch vor diesem Schädlichen. Da ist auch leicht zu erfahren, daß zu Benutzung der Welt jeder seine Kräfte üben und sich gescheut machen müsse. Je klüger, je geschickter, desto besser für ihn. So treibt die Selbstliebe zur Bildung, zu angestrengter Thätigkeit. Es ist damit auf die Cultur des Menschen abgesehen, die den möglichsten Grad der Befriedigung aller Bedürfnisse erreichen will. So sich selbst liebend muß der Lebende die Welt um ihn für ein Mittel nehmen zu Erreichung seiner Zwecke, als wäre die Welt nur um seinetwillen da. Jene Zwecke nun

3) gehen, was ihre Erreichung betrifft, zunächst auf die Bedürfnisse dessen, der sie hat, diese Bedürfnisse aber sind zahlreicher, mannigfaltiger und feiner, indem sie die des Menschen sind, als die Bedürfnisse des Thiers. Die Natur ist zwar mit Wenigem zufrieden, aber wenn sie viel haben kann, sie oder der Mensch, so ist's ihm doch lieber. Jene Bedürfnisse nemlich betreffen

a) die Erhaltung des Lebens als solchen, sind also auf die Befriedigung des Erhaltungstriebes gestellt und kurz als sinnliche Bedürfnisse zu bezeichnen. Zuvörderst das Bedürfniß der Nahrung dem Thier ein einfaches, dem Menschen ein unendlich mannigfaches dem Inhalt und der Form nach — von den Producten an, die etwa Griechenland und Italien giebt, bis zu den Erzeugnissen Indiens, vom Korn bis zum Champagner. Für diese seine Nahrungsbedürfnisse nimmt der Mensch alle Welttheile in Beschlag zur Zubereitung einer Luculliſchen Mahlzeit. Alle drei Reiche der Natur müssen dazu dienen.

Mit dem Bedürfniß der Wohnung iſt's ebenſo; dann mit dem der Kleidung, nicht weniger mit dem Geſchlechtstrieb. Es hat aber der Menſch als lebend mit Bewußtſein ſeiner und ſo ſich liebend

b) noch andere Bedürfniſſe, die mehr als quantitativ verſchieden ſind vom thieriſchen; ſie ſind gegründet in der Intellectualität und Perſonalität des Menſchen. Es ſind geiſtige Bedürfniſſe. Zwar zeigt ſich in mehreren Thierarten ein Kunſttrieb, aber nicht Kunſtſinn als die Fähigkeit oder Receptivität des Sinns für das Wohlgeſtaltete, Liebliche, Schöne und Erhabene. In Anſehung des Kunſtſinnes hat der Menſch das Bedürfniß und das Talent, die Mittel zu Befriedigung jenes Kunſttriebes ſelbſt zu ſchaffen durch die Kunſt. In dieſem geiſtigen Bedürfniß angeregt durch den Kunſtſinn verwendet der Lebende die Zeit, die übrig bleibt von der Befriedigung der ſinnlichen Bedürfniſſe, um ſie auszufüllen, mit Theater, Concerten, Lectüre, Galleriebeſuchen. Aber eben in ſeiner Intellectualität iſt der Menſch beſtimmbar noch für einen andern Trieb, für den Wiſſenstrieb, Neugier. Die Befriedigung dieſes Triebes gewährt ebenſo dem Menſchen, wenn auch mit Anſtrengung verbunden, Freude und Vergnügen. Wer einmal geübt iſt im Denken und Forſchen, ſetzt wenigſtens die Luſt im Denken gleich der im Eſſen. Endlich:

c) ſich ſelbſt beobachtend ſowohl im leiblichen als geiſtlichen Bedürfniß macht der Menſch bald die Erfahrung, daß die geiſtigen die höheren Bedürfniſſe ſind, die leiblichen ihnen ſubordinirt; ſchon von der Seite, daß die Befriedigung geiſtiger Bedürfniſſe beſonders im Wiſſen Mittel iſt zur Befriedigung des Lebens. Aber noch von einer andern Seite zeigt ſich jene Unterordnung der leiblichen: die Organe für ſie ſtumpfen ſich durch die Befriedigung nach und nach ab, in allen drei Beſtimmungen der Individualität. Das Alter ſtumpft die Nerven ab, ſchwächt ſie, es hat die Sinnenreize der Jugend verloren:

so ist es auch mit der Irritabilität: der Magen des Alters muß sich vor mancher Speise hüten: manum de tabula! aber mit den geistigen Bedürfnissen verhält sich's nicht so. Die Energie des intelligenten Subjects hält länger aus. An den Werken der Kunst für die Anschauung, an Gedichten, an Shakespeare kann das Alter selbst einen erhöhten verfeinerten Genuß haben. So auch in der Wissenschaft. Da gehören nun

d) Mittel dazu, ohne welche die Befriedigung leiblicher und geistiger Bedürfnisse unmöglich ist, wie der sich Liebende gar leicht erfährt und anerkennt. Diese Mittel sind nun keinem gerade in die Hände gegeben. Gebratene Tauben fliegen einem nicht in's Maul. Durch die Erfahrung, daß die Mittel gesucht werden müssen, dringt sich das Bedürfniß auf, mich zusammenzunehmen, zu arbeiten, zu erwerben. χρήματα sind's, Mittel aller Art aus allen drei Naturreichen, ohne die die Befriedigung unmöglich ist. Aus der Selbstliebe kommt daher die Forderung, wie eine Pflicht an den Menschen, daß er arbeite und wohl unterscheide das Nützliche vom Schädlichen und ganz Gleichgültigen, damit die Arbeit dem Zwecke der Herbeischaffung der Mittel diene. Es ist nicht Alles Gold, was glänzt. Der Glanz der Abendwolke ist wohl was Schönes, aber der Dukatenglanz ist noch schöner. Einer der Grundsätze, die die stoische Schule hatte gegen die epikuräische: ὁ σοφὸς χρηματιεῖται, der Weise sucht sich zum Reichen zu machen, eben dieser Satz kann auch ein epikurischer sein. Nur hat die Maxime des Eudämonisten eine ganz andere Beziehung als die stoische. Der Stoiker wollte Mittel, um sich frei und unabhängig zu erhalten in seinem Charakter. Aber beim Eudämonisten gilt's die Befriedigung der Lebensbedürfnisse; Freiheit hin, Freiheit her! Genossen, wenn auch gekrochen!

Sind nun alle Triebe des Menschen vom Nahrungstrieb bis zum Wissenstrieb rege, hat er in Bezug auf sie alle seine Kräfte geübt und gebildet und sind von ihm in seiner Klug-

heit mittelſt ſeiner Arbeitſamkeit alle Mittel zu Befriedigung ſeiner Triebe vorhanden, ſo iſt der Zweck ſeines Lebens erreicht. In der Summe aller ſeiner Triebe, aller Lebens- und Geiſtesbedürfniſſe und aller Mittel zu deren Befriedigung beſteht ſeine Glückſeligkeit, ἡ ἡδονή.

Man hat dem Syſtem, welches ſo auf dieſelbe gegründet iſt und an ihr ſein Princip hat, den Vorwurf gemacht, es ſetze den Menſchen zum Thiere herab, indem dieſem Syſtem nach der Hauptzweck des Menſchen wäre, jeden Sinnenkitzel zu befriedigen, ſei es durch geiſtige oder ſinnliche Mittel. Der Menſch würde dadurch noch ſinnlicher, wühle ſich im Schlamme der gröbſten Sinnlichkeit herum (porcus epicuraeus). Allein den Urheber Epikur trifft dieſer Vorwurf vollends gar nicht; er war ein ſehr beſonnener, ſtets mäßiger Mann. Gegen dieſen Vorwurf iſt ſein Princip auch leicht zu vertheidigen. Das Princip fordert einerſeits zur Arbeit auf, will nicht orientaliſche Ruhe, ja Anſtrengung; nur die nicht nothwendigen Schmerzen zu Erreichung eines Zwecks flieht es. Sodann dem Princip gemäß muß der Menſch in der Befriedigung aller Triebe Maaß und Ziel halten. Ihre Befriedigung iſt geknüpft an das Geſetz ſeines Lebens, und es gehört zu ſeiner Beſtimmung, daß er zu erforſchen ſuche, welches das Geſetz ſei. Der eigentliche Grundſatz, in dem das Princip ſich ausſpricht, iſt der: „Lebe der Natue gemäß.“ Aber

4) ein Egoiſt iſt doch der Eudämoniſt in dieſem Satze. Dies ſich mäßigen iſt doch Mäßigung um ſeinetwillen, er hat nur ſich im Auge: „zerſtöre nicht deine Genußfähigkeit durch Uebermaaß in Allem.“ „Ja wohl!“ er räumt den Egoiſten ein. „Egoiſt ja! ſagt er, biſt du denn keiner, alle ſind Egoiſten.“ Der Vorwurf ſteigert ſich gegen ihn zum eigennützigen Egoiſten. Aber das braucht er nicht einzuräumen. Aus ſeinem Princip ſelbſt widerlegt ſich die Behauptung, daß er eigennützig ſei, ſo: die der Natur und ihrem Geſetz durchaus ange-

messene Befriedigung sämmtlicher Triebe ist möglich nur im Zusammenleben derselben mit einander. Sei immerhin der Eudämonist Egoist, er hat ein soziales Zusammenbestehen. Da macht er die Erfahrung, daß jeder sich liebt, jeder glückselig sein will. Was nun die Selbstliebe des Andern stört, was diesem schädlich ist, das wendet er, so weit er kann, von ihm ab, jeder von jedem. So wie der Mensch klug wird, so muß er Rücksicht darauf nehmen, die Selbstliebe Andrer nicht zu verletzen. Die Andern sind mehr oder weniger Mittel für ihn, so wie er ihnen dient. Daher sein Grundsatz; leben und leben lassen, ja selbst Gelegenheit geben, daß Andre zu den Mitteln für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse gelangen durch ihn. Sein Dienen für Andre wird ihm wieder dienlich. Er ist gerade der Gemeinnützige, so geht das Einzelne ein in das Allgemeine, das eudämonistische in das vorige politische Princip: des Volkes, des Landes Glück ist auch meines. Von dem Princip in dieser Beziehung kann gesagt werden, es vereinige die Selbstliebe mit der Socialliebe und zwar so, daß die eine von der andern unzertrennbar sei: wie der Dichter Pope sententiös sagt: „Aechte Selbst- und Socialliebe sind ein und dasselbe." Die Societät nemlich ist der Verein Vieler zu demselben Zweck, sich so glücklich durcheinander zu machen als möglich. Dabei ist von jenem Princip vorausgesetzt, daß der Verein auch solche Institutionen habe, womit es wie um das allgemeine Beste, so um das einzelne zu thun sei, daß Einzelne nicht Vorrechte haben gegen die Andren. Hätte der Verein nicht diese Institutionen, so würde er dem Einzelnen nicht genügen, wie der Athenische Staat zu Aristipp's Zeit in Verfall und jenem Zweck der Gemeinnützigkeit nicht mehr angemessen war (Wieland's Aristipp). Die Maxime des Eudämonismus in diesem Punkte ist; ubi bene, ibi patria, er emigrirt, weil er nicht Hoffnung hat, seinen Vortheil zu finden. Aber diese Maxime kann Grundsatz noch ganz andrer Leute sein, nemlich derer, denen es in und mit ihrem

Leben weniger um das Wohlleben, als um Freiheit und Recht zu thun iſt. Dieſe finden in ihrem Vaterland Gewalt und Dienerei, Ariſtocratismus und abſolute Monarchie. Wie iſt nun endlich eine Ethik, deren Princip das eudämoniſtiſche ſei, zu nehmen? Epikur theilte die Sittenlehre der Phyſik zu und es iſt daher ſo: die Sittenlehre aus dieſem Princip iſt eine dem Menſchen durch die Erfahrung, die er ſelbſt macht, gegebene Anweiſung, wie er ſich ſelbſt zu erhalten und ſein ganzes Leben ſo einzurichten vermöge, daß ſeiner Schmerzen nur wenige, ſeiner Vergnügen aber deſto mehrere ſeien und er wo möglich immerfort Freude an ſich erlebe. Freih. von Knigge's Werk iſt ein rechtes Noth- und Hülfsbüchlein für den Eudämoniſten.

§. 6.

Beurtheilung dieſes Princips.

Man kann zunächſt die Beurtheilung als Widerlegung verſuchen aus Gründen außerhalb des Eudämonismus ſelbſt. Kant in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft und in ſeinen Anfangsgründen der Metaphyſik der Sitten meinte das Princip und deſſen Theorie durch folgendes widerlegen zu können.

a) Das Geſetz für den Menſchen im Wollen und Handeln fordert an ihn und dieſes Fordern als ein poſitives iſt ein Gebieten, als ein negatives ein Verbieten. Das Fordern ſelbſt in Einem Begriff iſt das Sollen. Wird nun die Selbſtliebe und der Glückſeligkeitstrieb zum Princip der Moral genommen, ſo fällt dies Sollen weg. Denn ſich zu erhalten im Leben wird der Menſch getrieben wie das Thier. Da bedarf es keines Sollens: von Pflichten, die eben Forderungen ſind an den Menſchen, iſt und kann gar nicht die Rede ſein. — Aber iſt der Eudämonismus damit widerlegt? Er darf nur nicht anerkennen Geſetz und Pflicht: „das iſt etwas von dir ausgehecktes, beweis mir es aus der Erfahrung.“ Der Eudämonismus erkennt das Sollen nicht an, ſondern nur ein Rathen,

Rathgeben. Solch unbedingtes Sollen geht ihn nicht an: „unter der Voraussetzung thue ich das, unter der thue ich das.“ Ein absolut Voraussetzungsloses erkennt er gar nicht an.

b) Das Princip einer Lehre, vollends einer Wissenschaft muß ein allgemeines sein und in seiner Allgemeinheit auch eine Nothwendigkeit haben. Ein Particuläres und Arbiträres ist eine contradictio in adjecto im Princip. Der Eudämonist nun fragt aber: „Ist denn die Selbstliebe nicht allgemein und ist der Trieb, glückselig zu werden, nur der meinige und nicht Aller?“ Kant nun weiter! „Gut! jeder strebt nach Glückseligkeit, weil jeder sich selbst liebt, aber wie ist's denn mit dieser Glückseligkeit? Setzen sie Alle in dasselbe ihr Glück? Der Eine erwartet darin ein gemächliches, genußreiches Leben, ein Ander sucht das Glück im Kampf und Krieg. Das differirt in's Unendliche. Also ihr Eudämonisten seid im Zweck nicht einverstanden — wo ist die Allgemeinheit?“ Aber der Eudämonist: „Zu läugnen ist doch nicht, daß die Glückseligkeit, wenn auch verschieden im Inhalt, doch bei Allen der Form nach, dem Wesen nach dasselbe ist — das Wohlsein und nicht das Uebelsein, die Freude und nicht der Schmerz.“ — Die Widerlegung kann noch aus einem dritten Grunde versucht werden, der aber sich in derselben Kantischen Sphäre hält:

c) Das Nützliche ist es, worauf die Menschen aus jenem Grunde der Selbstliebe und des Glückseligkeitstriebes ausgehen, indem sie möglichst das ihnen Schädliche zu verhindern suchen. Aber das Nützliche kann ja ein Schändliches und das Schädliche ein Ehrenhaftes sein. „Wie dann? wollt ihr einräumen, daß ihr um Ehre und Schande unbekümmert seid, blos auf den Nutzen geht: dann seid ihr Schufte und jeder honnette Mensch muß gegen euch sein.“ Aber der Eudämonist: „Uns ist es um das Nützliche zu thun einzig und allein, um dieses aber nicht, wie es das einzelne Nützliche ist, sondern um das Gemeinnützige; dies ist auch zugleich das Ehrenhafte, also sind

wir nicht die Schändlichen. Nur wo der Eudämoniſt ſeinen Vortheil, ſeinen Privatvortheil dem allgemeinen Nutzen vorzöge, da wäre er ein Narr. Der Eudämoniſt hat eine ganz andere Ehre, als der Urtheilende, der von ſittlicher Ehre ſpricht, die der Eudämoniſt nicht kennt." — Es iſt alſo in dieſen drei Punkten ein ganz fremder Boden, worauf der Widerlegende ſteht; aber auf dem eignen Boden muß der Eudämoniſt geſchlagen werden.

Kritik des Eudämonismus aus ihm ſelbſt.

Er ſetzt im Selbſterhaltungstrieb des Menſchen an, hält ſich in der Selbſtliebe und entwickelt ſich in ihr, als der wohlverſtandenen, wo dann ſein Ausdruck für jedermann iſt: lebe der Natur gemäß. Zwiſchen beiden Punkten, jenem Triebe und dem der Natur gemäßen Leben, der Glückſeligkeit bewegt ſich in der Mitte die Selbſtliebe als die wohlverſtandene: auf dieſe kommt's alſo bei der Beurtheilung an:

1) Wie und wodurch wird die Selbſtliebe eine wohlverſtandene? Mit ihr, in ihrer Rohheit giebt ſich das Princip nicht ab. Als wohlverſtanden iſt ſie die Liebe des verſtändigen Menſchen zu ſich ſelbſt. Wie kommt denn der Menſch dazu, ein verſtändiger zu werden? ſo daß er die Liebe zu ihm ſelbſt wohl verſtehe? Nur unter Menſchen, in der Geſellſchaft; denn Niemand kann aufgewieſen werden, daß er unter Thieren verſtändig geworden ſei. Aber ſo ſucht ja das Princip Hülfe beim politiſchen: wie die Geſellſchaft, das Volk, ſeine Cultur, ſo wird jeder Einzelne auch beſchaffen ſein; über den Verſtand ſeines Volks wird er es nicht hinausbringen, aber das iſt zufällig, wo er geboren wird, ob in Krähwinkel oder in Athen. In Abſicht auf die wohlverſtandene Selbſtliebe ſo hängt ſie ab von dem Daſein in dem und jenem Volke; das Princip in dieſer variirenden Nationalität iſt hierin gleich precär, dem Zufall übergeben. In der Geſellſchaft kommt keiner zu Rande,

ohne die Einwirkung seiner nächsten Umgebung, kurz, daß er so oder so erzogen wird. Aber das ist wieder zufällig, wer sein Vater, ob dieser klug war oder nicht, und, von wem einer erzogen wird. Indem so dies Princip auf's pädagogische zurückgeht, ist es als durch dies bedingt dem Zufall Preis gegeben. Das Hinderniß gegen das Princip muß der Eudämonist wegzuschaffen suchen zur Rechtfertigung seines Princips, besonders, indem er spricht: „lebe der Natur gemäß" und so auf eine Nothwendigkeit hinweist, die durch die Natur ist. Er wird also gedrungen, um sein Princip zu halten, zur Frage: Was ist Natur? Aber damit kann er sich nicht mehr in der Natur herumtreiben. Epikur fand eine Physik vor, die sich zur Rechtfertigung des Princips zu qualificiren schien, zu ihr griff er also; ihr Urheber war Leucipp und einer der sinnreichsten Bearbeiter derselben war Demokrit. Hier nun knüpft sich an die eudämonistische Ethik die philosophische Physik. Diese Physik hebt in der Erfahrung unmittelbar an und so ganz bequem für das Princip; erfahren wird, daß im Raum etwas Undurchdringliches, durch nichts zu Bewältigendes sei. Das, was den Raum erfüllt, widersteht jeder Trennung und nur durch diesen Widerstand macht es den Raum undurchdringlich — es ist ἡ ὕλη die Materie. Diese ist ein Complex von Theilen, deren jeder untheilbar ist. Dadurch allein ist die Materie das Beharrliche. Alles Körperliche ist zu zermalmen, aber nicht die Theile, aus denen das Ganze besteht, das ist τὸ ἄτομον. Aber mit der Hypothese von Atomen ist diese philosophische Physik aus der Erfahrung heraus. Von den Atomen ist keine Erfahrung gemacht; daß sie sind, wird nur vorausgesetzt und gemeint oder gedacht. Sodann: Wie ist die Welt entstanden? Aus den Atomen, durch deren Bewegung im Leeren. Daher gleich ewig mit den Atomen das Leere ist, τὸ κενόν; die Bewegung dieser Atome im Leeren ist das dritte, ἡ κίνησις. Also auch darin geht es aus der Erfahrung heraus in's Denken. Die Bewe-

gung ſelbſt wird vorgeſtellt als die der Atome in aller und jeder Richtung. Dabei ſind die Atome rund, eckig u. ſ. w. Der accursus und concursus der Atome im Leeren iſt der Grund des Werdens der Pflanzen, Thiere, Götter und Menſchen, und in dieſer Bewegung hat nun jedes Geſetz ſeinen Grund, wonach das Leben, die Seele in ihrem Denken u. ſ. w. beſtimmt wird. Alles iſt im Urſprung atomiſtiſch. So ſucht der Eudämonismus die Geſetze der Natur zu begreifen, denen gemäß er zu leben habe. Daher die eudämoniſtiſche Moral eine materialiſtiſche iſt. Aber indem der Eudämonismus ſolche Phyſik zu Hülfe ruft, hat er ſeinen eignen Boden, die Erfahrung, verlaſſen. Es ſoll nur gelten für's Leben voller Wirken, wovon eine Erfahrung möglich iſt — aber iſt von Atomen, ihrer Bewegung Erfahrung möglich? Alſo die Phyſik der Eudämoniſten iſt Metaphyſik geworden.

2) Der Satz: „jeder liebt ſich ſelbſt" ſpricht ein Urtheil aus und das Urtheil hat die Beſtimmung des Allgemeinen — jedes ohne Ausnahme. Aber woher iſt dies zu wiſſen? Doch wahrlich aus der Erfahrung nicht; es kann einer nur ſagen „ſo viel ich weiß, iſt mir gewiß, daß auch Alle, die ich kenne, ſich lieben." Sonſt verläßt er ja ſein Princip der Erfahrung. Möglich bleibt alſo, daß, wenn auch jeder ſich ſelbſt liebt, was du nicht beweiſen kannſt, es doch einen geben kann, der der Selbſtliebe entſagt hat. Aber iſt das nur möglich, ſo iſt das Princip falſch.

3) Die Selbſtliebe ſchon, indem von ihr geſprochen wird, iſt ein Gegenſtand der Vorſtellung, der Erfahrung deſſen, der von ihr ſpricht. Dabei könnte ſie doch noch als Princip beſtehen z. B. wenn wir das eudämoniſtiſche mit dem theologiſchen Princip vergleichen, der Wille Gottes iſt auch Gegenſtand und gilt für den Grund des Geſetzes für die Menſchen. Ja! wenn nicht Folgendes dazu käme: der Eudämoniſt will eine wohlverſtandene Selbſtliebe. Das ſetzt voraus, daß der, deſſen Liebe

ſie iſt, nicht nur eine Vorſtellung von ihr habe, ſondern ſie auch ſo beſtimmt habe, daß ſie die wohlverſtandene ſei. Aus der Selbſtliebe entwickeln ſich alle Neigungen des Menſchen; er kann ſich nicht glücklich machen, wenn er dieſe Neigungen nicht mäßigt. Er kann aber ſeine Neigungen nicht mäßigen, ohne ſeine Selbſtliebe auch in die Gewalt zu nehmen. Alſo die Selbſtliebe iſt für Jeden nicht nur ein Gegenſtand ſeines Denkens, ſondern ein durch ihn, durch ſein Thun und Treiben beſtimmbarer Gegenſtand. Aber ſo hört das Princip auf, Princip zu ſein. Denn was beſtimmbar iſt, taugt nicht zum Princip. Alſo der Eudämoniſt im Intereſſe an ſich, auch in ſeiner wohlverſtandenen Selbſtliebe verwechſelt doch Object und Princip. In der Sittenlehre kommt ein Kapitel von der Selbſtliebe vor, da iſt ſie beſtimmbares Object, nicht Princip.

4) Alſo der Glückſeligkeitsmann lebt der Natur gemäß, ſo weit er kann. Seine Glückſeligkeit mag nun der Eine hierin, der Andere darin ſetzen, ſo iſt doch nur möglich, den Trieb nach ihr zu befriedigen durch Mittel, die er ſucht und hat. Der Eine würde ſich glücklich preiſen im Beſitz, der Andre im Genuß, der Andre in der Ehre und deren Freuden. Der Hauptzweck aber nach dem Princip iſt der, indem der Natur gemäß gelebt wird, ein ſtets frohes, heiteres Leben zu führen, ἡ ἡδονή. Dieſes Frohſein, die Freude am Leben findet aber nicht Statt, wenn beim Wechſel der Schmerzen und Vergnügungen, zugleich die Beſorgniß iſt, daß die Mittel zur Glückſeligkeit ihm entriſſen werden könnten, daß er ihrer verluſtig gehe. Es giebt Revolutionen und da geht's gewöhnlich zuerſt an die Reichen. Wo iſt denn nun die Freude? Alſo, was iſt erforderlich? Daß er ſich an den Gedanken der Nichtigkeit gewöhnt, daß er die Mittel dieſes ſeines Wohlſeins ſelbſt für vergänglich achtet. Aber mit dieſer Ruhe iſt er über ſein Princip hinaus. Da iſt ein ganz andres Gefühl rege, das den Menſchen über die Nichtig-

keit der Welt erhebt. So geht die Glückſeligkeitslehre über ſich hinaus.

§. 7.

Das praktiſch-äſthetiſche Princip.

Die Obſervation, mittelſt deren das eudämoniſtiſche Princip entdeckt wird, geht auf äußerliche Gegenſtände, Leib und Leben, auf die Aeußerung des Triebes der Selbſterhaltung, auf die Objecte der Selbſtliebe und auf die Mittel der Befriedigung jenes Triebes und Erreichung jenes Zwecks der Selbſtliebe, ἡ ἡδονή. Alle dieſe Gegenſtände fallen äußerlich in die Sinne und daher iſt die Bildung, Entwicklung jenes eudämoniſtiſchen Princips leicht möglich und allgemein faßlich. Dies Princip hat daher große ſinnliche Anſchaulichkeit. Bei dem jetzt darzuſtellenden verhält es ſich anders: der äußere Gegenſtand iſt der Beobachtung entrückt, ſie iſt rein innerlich. Ihr Gegenſtand iſt nemlich das Gefühl als ſolches und in Anſehung des Gefühls giebt's nichts zu ſehen, hören u. ſ. w. Mittelſt der Obſervation des Gefühls conſtituirt ſich das Princip als praktiſch-äſthetiſches. Auf die Elemente, aus denen ſich das Princip conſtituirt, wird alſo mit einiger Anſtrengung zu reflectiren ſein.

1) Es hat der Menſch Gefühle, aber die hat auch das Thier. Ein jeder hat nicht nur ſie, ſondern wird auch ihrer als der ſeinigen ſich bewußt. Dieſes ſeiner Gefühle ſich Bewußtwerden iſt hier eine Erfahrung, aber eine rein und allein innere Erfahrung. Für das Gefühl, wie es das des Thieres iſt, hat daſſelbe den Ton; aber die Aeußerung deſſelben durch den Ton iſt unmittelbar an's Gefühl geknüpft — das Thier ſchweigt, ſo wie der Schmerz u. ſ. w. vorüber iſt. Ein Bewußtſein ſeines Gefühls, eine Erfahrung deſſelben geht dem Thiere ab, höchſtens bleibt das Gefühl haften in ihm mittelſt der Vorſtellung des Gegenſtandes, wodurch das Gefühl rege

ward. Diese Vorstellung der Erinnerung bringt das Gefühl wieder mit sich. Da der Mensch Gefühle erfährt, so hat er nicht nur für sie im Entstehen den Ton, sondern auch in der Erinnerung die Sprache, das Wort, er spricht von seinen Gefühlen; ist auch das Gefühl vorüber, er weiß sie. Diese Erfahrung nun, deren Gegenstand die Gefühle sind, ist die Basis für das Princip, das hier dargestellt werden soll. In ihr nemlich wird von dem, der das Princip sucht, auf seine und jedermann's Gefühle reflectirt, und da entdeckt sich durch die Reflexion in den Gefühlen selbst ein Unterschied zwischen ihnen, der ganz und gar aus ihnen selbst ohne alle weitere Beziehung sich ergiebt, ein Unterschied, der, indem das Gefühl entsteht, zugleich mit entstehen muß. Es ist der Unterschied der Lust und Unlust, des Vergnügens und Schmerzes. Jenen Unterschied in seinen Gefühlen macht Jeder in der oberflächlichsten Reflexion von selbst. Wenn ihm ein Glied weh thut und er wird wieder frei von Schmerz, so erfährt er den Unterschied. Also diese Unterscheidung hat keine Schwierigkeit, sie wird von ihm gemacht aus der Thierheit. Das eudämonistische Princip, so hoch es hinaus will, bleibt doch in jenem Unterschied stehen von Gefühl durch's Gefühl. Aber eben auf jenem Boden der Erfahrung von den Gefühlen kann reflectirt werden auf dieselben noch in einem andern Unterschiede als dem eben betrachteten. Da findet sich denn, daß die Gefühle von einander unterschieden sind nicht in sich blos, sondern in Bezug auf eine Bewegung außer ihnen, mit welcher sie sich verknüpfen. Diese Bewegung ist, wie die Erfahrung zeigt,

a) das Leben: die ganze Lebendigkeit des Menschen, der Gefühle hat, — die Animalität und Vivacität, andrerseits das Denken des Lebenden vom Wahrnehmen herauf bis zum Schließen. Wie auf das Leben in allen seinen Functionen, so beziehen sich die Gefühle des Menschen auf sein Denken — im Technischen, Mechanischen, Aesthetischen, Wissenschaftlichen. Die

mittelſt jener Bewegung des Lebens und Denkens erregten Gefühle haben zur Vorausſetzung ſeine Empfänglichkeit für dieſelben. Dieſe Empfänglichkeit mag noch ſo verſchieden ſein, ſie iſt Allen gemeinſam. Die Gefühle ſelbſt, durch die Receptivität bedingt, ſind die ſinnlichen Gefühle, das Kunſtgefühl bei der Oper oder beim Gemälde. Das äſthetiſche Schauen iſt durch das Leben ſelbſt und deſſen Receptivität bedingt. Aber der Menſch vermag, indem er auf ſeine Gefühle überhaupt reflectirt, von jenen ſinnlichen in ſich noch andre Gefühle zu unterſcheiden, Gefühle nicht auf's Leben, Denken, ſondern in Bezug auf das Wollen. Haben die vorhingenannten zur Bedingung die Receptivität, ſo iſt die Bedingung dieſer die Activität. Jenen ſinnlichen Gefühlen gegenüber, die von ſelbſt kommen, werden dieſe die praktiſchen heißen können. Aber Wille und That, deren das Thier unfähig iſt, gehen auf ein Verhältniß, worin er nicht nur zu ſich, ſondern Einer zum andern ſteht und in welchem Verhältniß die Sitte herrſcht und gemeinſame Ordnung und Gewohnheit, τὸ ἦθος. Wenn das Leben und der Verſtand, auch die Kunſt eine Beziehung auf die Sitte und das Sittliche haben, ſo kann dieſe ihnen nur werden durch die Beziehung des Gefühls auf Wille und That, durch jene praktiſchen Gefühle, die dann der Sitte wegen auch moraliſche Gefühle heißen. Praktiſch-äſthetiſch heißt dies Princip eben darum, weil αἴσθησις Gefühl wie Empfindung iſt und dies Gefühl hier im Unterſchied von dem ſinnlichen praktiſches heißt. Der Unterſchied iſt alſo der des ſinnlichen und ſittlichen Gefühls. In der Erfahrung des ſittlichen Gefühls ſetzt unſer Princip an; der Menſch macht die Erfahrung in ſich, daß ſein Gefühl nicht blos ſinnlich, ſondern ſittlich ſei.

β) Beide, das ſinnliche und ſittliche Gefühl haben in ihrem Unterſchiede das mit einander gemein, daß jedes von ihnen entweder Gefühl der Luſt oder Unluſt ſei. Allein die Luſt als ſittliches Gefühl iſt von der als ſinnliches Gefühl und ebenſo

die Unlust nicht etwa nur quantitativ, sondern qualitativ verschieden d. h. Lust und Unlust als moralisches Gefühl ist eine ganz andre, wie Lust und Unlust als sinnliches Gefühl. Das zeigt sich für die Erfahrung in dem Verhältniß beider Gefühle zu einander nach jener zweifachen Bestimmung eines jeden dieser beiden. Das Verhältniß selbst ist folgendes dreifache:

a) sinnliche Unlust und verknüpft mit ihr oder in Folge von ihr sittliche Lust in einem und demselben Subject. Z. B. Es hat einer einem Bekannten auf sein bloßes gegebenes Wort ein baares Darlehen gegeben, ihm vertrauend. Er hat gewollt, gehandelt, war praktisch. Aber der Andre läugnet das Erhaltene ab. Dies bringt Verdruß, erregt das Gefühl der Unlust. Aber das Gefühl der Zufriedenheit kann doch da sein. Dies ist sittliches Gefühl mit jener Unlust zugleich.

b) Umgekehrt: Dem sinnlichen Gefühl der Lust, wie es im Subject sich regt, verknüpft sich das sittliche Gefühl der Unlust. Es hat z. B. einer den Andern tüchtig geprellt und ist vergnügt darüber. Das Gefühl der Lust ist da, aber damit kann sich doch ein Gefühl der Unlust regen: „du bist ein rechter Betrüger."

c) Die sinnliche Lust einerseits kann mit sittlicher Lust, die sinnliche Unlust andrerseits mit sittlicher Unlust verknüpft sein. Jenes in Großen, wenn ein Volk einen gerechten Krieg zu führen hat und sich vertheidigt und siegt, so ist beim Gefühl der Gerechtigkeit, die siegte, zugleich die sinnliche Freude. Wird aber die Citadelle von Antwerpen erobert, so ist auch neben dem sittlichen Gefühl der Unlust das der sinnlichen Lust. Ein liederliches Leben und dessen Folge Krankheit und Armuth bringt das doppelte Gefühl der Unlust mit sich. — So stellt sich in der Erfahrung jener Unterschied des sittlichen und sinnlichen Gefühls nach der zweifachen Bestimmung eines jeden in's Klare. Im sinnlichen Gefühl nun muß, wenn es das der Lust oder Unlust ist, der, dessen Gefühl es ist, wohl daran, dies Gefühl

anzuerkennen, denn es dringt sich unmittelbar auf. Wer leidet, der kann es sich nicht verläugnen. Aber beim sittlichen Gefühl ist es anders; das dringt sich nicht Jedem auf, er kann ohne dasselbe bleiben. Hier fehlt die Nothwendigkeit zum Vortheil des sittlichen Gefühls, welches dadurch auf die Freiheit hinweis't. Auf den freien Willen weis't das eudämonistische Princip nicht hin. Weil nun aber das sittliche Gefühl überhaupt ein solches ist, zu dem der Mensch nicht necessitirt ist, so ist es

2) ihm möglich, in Zweifel zu ziehen und endlich zu läugnen

α) die Wirklichkeit des sittlichen Gefühls. Daß das sinnliche ein wirkliches sei, davon wird er überzeugt durch das Gefühl selbst. Aber daß das sittliche ein wirkliches sei, kann er bezweifeln, ja läugnen, so lange er sich nicht selbst zu diesem Gefühle gebracht hat. Der Zweifel kommt dann wohl dem Menschen selbst im Verkehr zur Sprache: „Was wollt ihr denn mit eurem moralischen Gefühl, dieser Einbildung? Was ihr so nennt, wenn's noch etwas Wirkliches sein soll, ist etwa ein auf's Höchste gesteigertes sinnliches Gefühl z. B. in Rücksicht auf Uneigennützigkeit, Gemeinnützigkeit." Der roheste Ausdruck dafür ist der: „der Mensch besteht aus Leim, Schleim und Leidenschaften." Welches ist nun das Mittel, diesem Zweifel oder dieser Abläugnung zu begegnen für den, der ein Mal sich vorgesetzt hat zu versuchen, ob nicht das sittliche Gefühl das Princip für des Menschen Streben sein kann? Antwort: Das Mittel dagegen ist eben das sittliche Gefühl; läugnest du es, so setzest du dich der Gefahr aus der Verachtung von Seiten Anderer. Aus dem Gefühl selbst hält sich das Gefühl gegen jene Bezweiflung desselben.

Wird nun zwar nicht die Wirklichkeit jenes Gefühls geläugnet, so kann es doch sein, daß

β) die Allgemeinheit desselben in Anspruch genommen werde. „Moralisch sind wohl solche Gefühle, aber Allgemeinheit haben

ſie nicht.“ Das Gefühl nemlich iſt ein rein ſubjectiver Zuſtand. Das Gefühl des Subjects iſt nur das ſeine und kein Subject kann bewirken, daß ſein Gefühl das des Andern, Vieler, Aller werde. Keiner kann für den Andern denken oder ſehen oder fühlen. So iſt das Gefühl rein abgeſchloſſen. Dieſer Zweifel in Anſehung des Princips iſt am bedeutendſten. Dagegen ſtellt ſich nun eine Hypotheſe oder Vorausſetzung, nemlich, die in der Erfahrung gemacht werden kann, daß der weſentliche Unterſchied des Menſchen vom Thier eben darin beſteht, daß er ſittlicher Gefühle fähig iſt. Schlau, ſinnig, beinahe verſtändig iſt auch das Thier; aber gut und bös ſind der Thierwelt fremd. Des Gefühls der Achtung und Verachtung iſt das Thier unfähig. Die Empfänglichkeit für ſinnliche Gefühle, die Receptivität und die Virtuoſität in Anſehung ſittlicher Gefühle ſind ſo verſchieden von einander wie Thierheit und Menſchheit. Mit der Fähigkeit ſittlicher Gefühle wird der Menſch geboren. Es kann zwar ſein, daß du nie in deinem Leben eine einzige moraliſche Regung in dir fühlſt, dann biſt du eine Ausnahme, exceptio confirmat regulam. Zum moraliſchen Gefühl gehört eben Freiheit, nicht wie zum ſinnlichen bloße Nothwendigkeit.

3) Das Erforderniß für ein Princip iſt die Wirklichkeit des Princips und ſeine Allgemeinheit. Wird gegen jene Zweifel dieſe Wirklichkeit und Allgemeinheit behauptet, ſo qualificirt ſich daſſelbe zum Princip der Ethik, weil es bewieſen werden könnte in der Erfahrung. Aber es iſt dies nur Annahme, aber Annahme eines edlen Menſchen, des Engländers Hutcheſon, als wenn durch den Namen des Mannes die Engliſche Nation zu ſich ſelbſt geſprochen hätte. „Alles verloren, nur die Ehre nicht,“ kann auch der feine Eudämoniſt ſagen, aber: „Alles verloren, nur die Ehrlichkeit nicht“ kommt aus einem andren Princip. Für die ſinnlichen Gefühle ſtellt ſich ihre Bedingung äußerlich in Organen dar. Das Gefühl der Luſt an der Helle, der Unluſt am Dunkeln ſind ſinnliche Gefühle, deren Organ

das Auge; ſo das Gefühl der Harmonie, welches den Gehörſinn zur Bedingung hat. Die Hypotheſe iſt die von einem moral sense. Für dieſen kann kein Organ im Leiblichen nachgewieſen werden (Gall). Nun kommt's drauf an, daß Geſetze da ſeien: temperantur legibus mores — zur Ausbildung des Gefühls gehört doch Erziehung.

Nach den 1—3. beſtimmten Elementen ſpricht ſich nun das praktiſch äſthetiſche Princip ſo aus: „Was zu wollen und zu thun recht und gut und deſſen Gegentheil zu unterlaſſen iſt, deſſen wird der Menſch ſich bewußt mittelſt des ihm angebornen Sinns und des moraliſchen Gefühls.“ Aus dieſem Gefühl nimmt alſo Tugend, Gerechtigkeit und deren Wiſſenſchaft ihren Anfang. So iſt es Princip der Ethik. Und hier kann denn nur noch gefragt werden in Bezug auf das eudämoniſtiſche Princip: ob jenes äſthetiſch-praktiſche Princip dieſes eudämoniſtiſche ſchlechterdings von ſich ausſchließe oder nicht. Der Erfinder des praktiſchen Princips der Moral und die ihm anhängen, nehmen das gar nicht in Anſpruch, daß der Menſch einen Trieb habe, glückſelig zu ſein. Jenes Princip nimmt vielmehr die Anerkennung des Triebes in ſich auf, aber ſo, daß das eudämoniſtiſche Princip mit ſeinen Glückſeligkeitstrieben dem praktiſch-äſthetiſchen ſubordinirt iſt. Nach jenem Princip nemlich werden von ſeinen Anhängern alle Handlungen geſchätzt mit Bezug auf die Glückſeligkeit ſelbſt, die durch ſie gewährt wird. Der Endämoniſt hat Rechte und Pflichten als Mittel für den Zweck des Glückſeligſeins; aber hier ſind es moraliſche Gefühle, die Zweck ſind mit Unterordnung der Glückſeligkeit. Qui doctrinam de sensu morali sequuntur, ii metiuntur neque ex voluptate neque ex fortuna sed solum ex virtute et honestate.

§. 8.

Beurtheilung dieſes Princips.

Es hat bei den Theologen Englands, ſofern dieſe Mitglieder der Episcopalkirche ſind, nicht Eingang gefunden, noch halten ſie ſich ſtreng an die bekannten 39 Artikel der Elisabeth, worin ihr Glaube beſtimmt iſt. Geſetz und Evangelium unterſcheiden ſie wohl, bleiben aber ſtreng beim Urtext ihrer Bibel, ohne ſich irre machen zu laſſen. Aber bei den Engliſchen Philoſophen und ſelbſt bei Shakespeare hat ſich jenes Princip geltend gemacht, früher noch als es eigentlich zur Sprache kam. Schon Locke und ſelbſt David Hume läugnen in ihren Lehren, nicht von jenem Princip zu reden, daſſelbe doch nicht. In den Schriften, beſonders moraliſchen Inhalts ſpäterer Autoren nach Hutcheſon bei Smith und dann Ferguſon waltet das Princip vor; und ſo bei den meiſten Engliſchen Dichtern, beſonders bei Einem, der zwar Theologe war, auf deſſen Theologie aber das Princip keinen Einfluß hat — es iſt Yorik (Sterne); für die ſubjective Stimmung und Geſinnung des Menſchen erfand er das Wort „ſentimental;“ den Deutſchen fehlte das Wort auch, als Bode, der berühmte Ueberſetzer mehrerer franzöſiſcher Werke, das Wort „empfindſam“ erfand. Sterne, der Theologe mußte freilich wegen ſeiner geringen Pfründe bei dem Poeten zu Tiſche gehen. Bei ältern Dichtern, Richardſon (Pamela, Grandiſſon) herrſcht das moraliſche Gefühl durchaus vor. So hatten die Engländer eine Periode in ihrer Aeſthetik, wo das moraliſche Gefühl vorherrſchte, wie ein nationelles; dieſe Periode kam auch zu uns in den 60. und 70. Jahren; wie die franzöſiſche Republik kam, wurden wir aus der Mattherzigkeit unſeres Fühlens herausgeriſſen. Wie viel Thränen ſind vergoſſen worden über Siegwart und Werther?

Die Meinung iſt, das moraliſche Gefühl ſei für den Menſchen nicht nur das Princip in ſeinem ſittlichen Wollen und

Thun, nicht nur für das sittliche Leben überhaupt, sondern auch für ihn in seinem Wissen von Gesetz, Pflicht, Recht; Princip also für die Wissenschaft, deren Gegenstände die genannten wären. Es hat aber

1) jede Wissenschaft, sei sie ein System, oder auch nur Complex von Wahrheiten, zu ihrem Inhalte Erkenntnisse; und die Bedingung einer jeden Erkenntniß ist der Begriff (conceptus); von dem, was er noch nicht begreift, kann er wohl eine Notiz haben, eine Kenntniß, aber keine Erkenntniß. Wie der Begriff die Bedingung des Erkennens, so ist die Bedingung des Begreifens der Gedanke (conditio cognitionis). Wer nicht begreift, der erkennt nicht, und der nicht denkt, der begreift nicht. Der Inhalt jeder Wissenschaft (also auch der Ethik) indem er Erkenntniß ist, ist wesentlich Begriff und Gedanke. Aber das Fühlen und wenn auch das allerlauterste, ist kein Denken, geschweige ein Begreifen oder gar Erkennen. Im Fühlen ist das Denken nicht als Denken. Nun soll das moralische Gefühl, das Princip des Inhalts der Ethik, der Wissenschaft sein; das Fühlen ist das Nichtdenken, wie soll aus dem Fühlen das Denken kommen? Vom Gefühl ist ein Gedanke möglich, dann ein Begriff, endlich eine Erkenntniß; aber das Gefühl, der Gegenstand des Gedankens ist noch nicht der Gedanke selbst. Kann das Sehen das Princip des Lichtes sein, oder umgekehrt? — Die Meinung bleibt daher, indem das moralische Gefühl gedacht, erkannt wird, gleich beim Gefühl stehen. Das, was das Princip des Denkens und Fühlens wäre, wäre auch das Princip des theoretischen und praktischen. Aber darauf geht's dort nicht zurück. Der Gedanke nimmt das Gefühl in sich auf und ein; der Gedanke, die Erkenntniß kann durchdrungen werden vom Gefühl, aber dann hat auch der Gedanke, die Erkenntniß das Gefühl zu sich erhoben; und so wird ein gedankenreicher Mensch auch gefühlvoller und moralisch fühlender sein. Das Princip hat also in dem, worin es ansetzt, durchaus keine Hal-

tung. Vom Herzen herauf geht's recta zur Kopfhängerei. Auf die Gefühle, ſie mögen ſinnlich oder moraliſch ſein, kann der Menſch reflectiren, in dieſer Reflexion, wie über Anderes, ſo auch hierüber urtheilen; aber da mag das Gefühl noch ſo rein ſein, ſo können nicht einmal zwei im Urtheil aus dem bloßen Gefühl zur Uebereinſtimmung mit einander kommen. Von den ſinnlichen Gefühlen, als den mittelbaren, auch von den mehr äſthetiſchen heißt es „de gustibus etc.“ Mit Bezug auf's moraliſche Gefühl muß es hier heißen „ex sensu morali, non est disputandum, nec judicandum.“ Der Juriſt iſt verloren, der, Statt ſich auf titulum und legem zu berufen, ſich auf's moraliſche Gefühl beruft. Wie es mit dem mathematiſchen Kopfe wäre, wenn er, Statt eine Theorie zu demonſtriren, ſich auf's Gefühl beriefe. Sollt's denn in der Ethik anders ſein? z. B. ob der Selbſtmord erlaubt ſei oder nicht, wenn man da ſich auf's Gefühl berufen wollte, aber

2) das moraliſche Gefühl hat im Menſchen, wann und ſo oft es ſich regt, Realität, es iſt nichts Geträumtes und hat ebenſo in ihm Wahrheit. Dies ſteht nicht zu läugnen und am wenigſten wird der, der des Gefühls für Recht und Unrecht theilhaft iſt, die Wahrheit des Gefühls in Abrede ſtellen. Das Gefühl der Achtung und Verachtung iſt ſelbſt achtungswerth (wer ſich ſelbſt verachtet, nachdem er ſchlechtes that, iſt der Achtung werth). Allein das, daß dies wahre und rechtliche Gefühl, Princip der Sittlichkeit und ſittlichen Erkenntniß ſei, iſt zu läugnen. Dabei kommt's auf Folgendes an: Ein obiger Satz war „was zu wollen und zu thun, recht und gut iſt, und deſſen Gegentheil zu unterlaſſen iſt, lehrt Jeden das Gefühl.“ Lehret? Das Gefühl lehrt? Nimmermehr! Wenn dies wäre, wäre es das Princip. Aber das Princip hat doch Realität; daher der Satz ſo lautet: was zu wollen und zu thun recht iſt, das zu wollen und zu thun kann der Menſch durch's Gefühl bewogen werden. Aber dann hat er ſchon

eine Erkenntniß von Recht und Unrecht; das moraliſche Gefühl bewegt ihn für ſein Wollen und Thun deſſen, was er erkennt. Das Gefühl iſt Motiv, Beweggrund im ſittlichen Verhalten der Menſchen, aber nicht der Erkenntnißgrund. Wohl dir, wenn du dich beſtimmen läßt durch moraliſche Gefühle, nicht durch die Vorſtellungen des Nützlichen u. ſ. w. Dann ſind deine Beſtimmungsgründe moraliſch. Das moraliſche Gefühl als Beſtimmungsgrund für den Willen iſt der Gegenſtand einer Unterſuchung in der Moral ſelbſt. Aber das Princip, der Eingang in die Moral iſt das moraliſche Gefühl nicht. Die, welche wie Hutcheſon und andre edle Männer, das moraliſche Gefühl für's Princip nahmen, verwechſelten Motiv und Princip (ausführlich hierüber Kant, in ſeiner praktiſchen Urtheilskraft und ſehr gründlich). Das Princip ſelbſt ſucht ſich die unter 1) berührte Haltung zu geben, und es iſt zu ſehen wie?

3) Ohne daß auf das moraliſche Gefühl reflectirt werde, iſt der Verſuch, in ihm oder mittelſt ſeiner das Princip des Moraliſchen zu entdecken, unmöglich. Wird aber beſonnen und umfaſſend auf es reflectirt, ſo entdeckt ſich gar bald, daß das ſittliche Gefühl im Menſchen wechſelt mit dem ſinnlichen, ebenſo, daß es bald als Gefühl der Selbſtzufriedenheit, bald der Unzufriedenheit des Menſchen in ihm, der Reue iſt, das Gefühl hat alſo nicht Beſtand, es iſt eine ſtetige Succeſſion ſittlicher und ſinnlicher Gefühle. Ein ſtets Wechſelndes, Kommendes und Gehendes, iſt kein Beſtehendes; das weſentliche Erforderniß aber eines Princips iſt, daß es ein Beſtehen habe, wie das Geſetz immer das eine, permanente iſt, mögen ſeine Kräfte wechſeln oder nicht, mögen es Ströme ſein, die herabfallen, oder Schnee oder Stein — herab muß es. Bei jenem Wechſel des ſittlichen Gefühls im Subject entſteht alſo für den Beobachter nothwendig die doppelte Frage:

a) Woher kommt's?

b) Wohin geht's?

Die Frage alſo einerſeits nach dem Urſprung, die andere nach dem Ziele.

ad a. Für Grund und Urſprung des moraliſchen Gefühls wird angenommen von denen, die in ihm das Princip der Moral ſuchen, ein ganz beſonderer eigener Sinn, der dem Menſchen vel quasi angeboren ſei, der aber in der Darſtellung moralis sensus genannt werde. Dieſe Annahme oder Hypotheſe ſoll dem Princip die ihm fehlende Haltung geben, indem jener Sinn der conſtante, permanente ſei; aus ihm, dem angeſtammten, moraliſch allen gemeinſamen Sinn entſtehen die moraliſchen Gefühle; er iſt die Baſis, der Boden, das Element für ſie alle. In Anſehung der moraliſchen Gefühle wird jener Sinn dargeſtellt nicht etwa als eine bloße Empfänglichkeit für ſie; dies iſt der Sinn für die ſinnlichen Gefühle; ſondern vielmehr als eine Virtuoſität, in der es vielmehr auf's Geben, als auf's Empfangen ankommt. Der Sinn recipirt, wenn die Gefühle ſinnliche ſind. So wäre denn der moraliſche Sinn wohl im Bilde zu nehmen, wie die Höle, über die die Pythia den Dreifuß geſetzt hat, auf dem ſie aufſitzt und die Prieſterin begeiſtert wird durch die unten aufſteigenden Dünſte. Alſo ein Delphiſches Orakel wäre das moraliſche Gefühl, das an ſich Dunkle aller moraliſchen Gefühle wären jene Dünſte und Dämpfe; aber im ſittlichen, wo auch das Gefühl das Motiv iſt, muß alles klar, deutlich, präcis und beſtimmt ſein, ſonſt iſt es nicht das ſittliche. Hat der Menſch, wenn auch nur Ahnungen, jedoch beſtimmte, hat er folglich Gedanken, gar Kenntniſſe und Erkenntniſſe von ſeinen Rechten, Pflichten u. ſ. w. ſowie ſie durch Geſetze u. ſ. f. beſtimmt ſind, dann kann er es zu etwas bringen, durch Geſinnungen und That, und kann ihn bei jenen Kenntniſſen das ſittliche Gefühl heben, ſchützen und ſtützen. Aus jener Höle des moraliſchen Sinnes ſteigen dieſe beſtimmten Ahnungen und Erkenntniſſe u. ſ. w. nicht hervor.

Das aber müßte dann doch der Fall sein, wenn der moralische Sinn das Princip für die Ethik wäre. Er müßte jeden lehren, was Gesetz, Pflicht und Recht. Der moralische Sinn ist wenn er einmal zugegeben ist, als dem Menschen angeboren, wohl das Princip des moralischen Gefühls, aber er für sich allein nicht. Dies zeigt sich so: seine Gefühle sind entweder die der Billigung (Achtung) oder Mißbilligung. Die Entstehung dieser Achtung und Verachtung hat aber zu ihrer Bedingung eine Erkenntniß oder Notiz von Pflicht und Recht. Wer von Pflicht und Recht, die ihn bestimmen, ganz und gar keine Notiz hat, hat auch nicht die Gefühle der Achtung und Verachtung. Die Auffassung vollends der Begriffe und Erkenntnisse, sind sie Erzeugnisse des Sinns? der Verstand ist die Fähigkeit der Begriffe (nach Kant das Vermögen derselben).

Also der moralische Sinn hat den Verstand des Menschen, damit er wirklich moralisches Gefühl habe, zu bedingen. Ohne Verstand ist es mit dem moralischen Sinn nichts. Aber nichts weiter als der Verstand? Vielmehr noch, wie die weitere Reflexion auf das Entstehen des moralischen Gefühls zeigt, damit das Gefühl aus jenem Sinn hervorgehe (woher kömmt's?) muß der, dessen Sinn er ist, sein Vorhaben, seine Gesinnung und That vergleichen mit der von ihm erkannten Pflicht oder mit dem Rechte, das andere an ihn haben. Entdeckt er, daß sein Vorsatz, seine That mit der Pflicht übereinstimme, so ist das Gefühl der Billigung da; wo nicht, so entsteht das Gefühl der Verachtung. Aber dieses Vergleichen ist ein Urtheilen und das die Gesinnung und That der erkannten Pflicht gemäß oder zuwider Erkennen, ist ein Beurtheilen. Der Beurtheilungsact ist kein Act des Gefühls, sondern des Verstandes. Wie einerseits durch den Verstand im Begreifen, ist andrerseits durch ihn im Urtheilen der moralische Sinn bedingt und es scheint daher das praktisch-ästhetische Princip vorerst zur Haltung zu kommen, wenn es die Verknüpfung des moralischen Sinnes

mit dem Verſtande anerkennt. Aber einfach für ſich kommt es nicht dazu. Auf die Frage: woraus kommen die moraliſchen Gefühle des Menſchen? iſt zu antworten: Nur daraus, daß er ſich nicht nur ſinnlich, ſondern auch verſtändig und geſund urtheilend verhält.

ad b. Worauf zielen ſie? mit dem, was der Menſch moraliſch geſinnt, verſtändig und in geſunder Urtheilskraft, mit dem, was er will, beſchließt, beabſichtigt — irgend wozu will er. Die Handlung und das mit Bezug auf ſie ſelbſt noch in ihr regſame ſittliche Gefühl geht auf einen Zweck (τέλος). Wie nun aber der Verſtand das Vermögen der Begriffe iſt, ebenſo iſt er auch das Vermögen der Zwecke (ſo praktiſch, im erſtern theoretiſch). Dieſe Zwecke ſind mannigfaltige, die einen als andern, nähere, entferntere, mittelbare, unmittelbare. Nach allen den Beziehungen, worin der Zweck eine Mannigfaltigkeit von Zwecken iſt, hat er das ſinnliche an ſich, das gegen das ſittliche ein gleichgültiges iſt. Zwecke, als Zwecke ſind durch die Sinnlichkeit bedingt, afficirt, wie wenn dein Zweck die Ehre iſt, (die Freude daran iſt etwas Sinnliches). Solche Zwecke trennen ſich daher nicht von den ſinnlichen Gefühlen, und der Menſch, befangen in dieſen Zwecken, iſt der Eudämoniſt; das praktiſch äſthetiſche Princip iſt über alle jene endlichen Zwecke hinaus, demnach auch über den Eudämonismus. Es geht auf einen Zweck, der für ſich beſteht, auf einen Endzweck (τέλος). Aber wie der Verſtand das Vermögen der Zwecke iſt, iſt die Vernunft das Vermögen des Endzwecks, Vermögen der Idee als des Endzwecks (bei Kant). In der Idee, nicht aber im Gefühl, und im Endzweck, wie ſein Princip die Vernunft iſt, würde das praktiſche Princip allererſt ſeine Haltung haben, aber wie es anerkennt, die Vernunft ſei es, worin es ſich halte, ſo iſt es über ſich hinaus, ſomit ſeine Wahrheit in einem andern Princip (dem teleologiſchen) enthalten.

Schlußanmerkung zum ersten Kapitel überhaupt.

Unter den subjectiv materiellen Principien, die der Gegenstand des ersten Kapitels waren, ist das pädagogische, als das erste, das zum geringsten subjective, indem es in der Individualitat ansetzt, z. B. wenn es so ausgesprochen würde „Vater, erziehe deinen Sohn zu einem Menschen als solchen." Das zweite, das politische ist in einem höhern Grade subjectiv, indem sich hier das Individuum auf's Nationelle bezieht „erziehe deinen Sohn zu einem Mitbürger deines Volkes" (Deutschen, Christen u. s. f.). Das dritte (eudämonistische) ist in noch höherm Grade subjectiv, jeder soll mittelst der Lehre, Pflichten, Rechte zum möglichst höchsten Genuß seines Lebens, zum Selbstgenuß, ja Selbstliebe kommen. Endlich das vierte das allersubjectivste, im höchsten Grade; was ist subjectiver als das Gefühl. Da hat sich jeder so recht selbst. Ueber diese Subjectivität des Gefühls ist kein Grad der Subjectivität mehr, daher in ihr alle Versuche als subjectiv materielle erschöpft sind.

Nun fort von der Subjectivität zur Objectivität.

Zweites Kapitel.

Von den objectiv materiellen Principien.

Der Versuch, einen obersten Grundsatz der Ethik zu entdecken, hebt an als eine Abstraction von allem Subjectiven überhaupt, folglich vom Menschen, dem mannigfaltigen Sub-

jectiven in allem und jedem seiner Verhältnisse; der Versuch setzt sich dann fort als eine Reflexion auf das Objective, wie es an sich und beziehungsweise für das Subject ein Dasein, Bestehen, irgend eine Wirksamkeit hat. Es ist das Princip der Ethik, das gesucht wird, und auf dessen Entdeckung ausgegangen wird, nicht ein Princip für die Physik. Das Ethische, wenn auch ganz abstrahirt ist von allen Subjecten, hat doch, wie die Reflexion auf dasselbe zeigt, zu seinem Wesen das Wollen und das Wissen — wessen? davon wird abstrahirt. Dies also ist für jenes Princip, das gesucht wird, das rein Objective: gesucht aber wird das Princip bei der Reflexion auf das Objective, in der Erfahrung, wie etwa in dieser das Object überhaupt sich darbietet, ein vorhandenes ist. Das Wesentliche aber der Erfahrung ist das materielle, das reelle; diesem Wesentlichen ist allerdings eine Form verknüpft, auch auf wesentliche Weise, aber wenn es auf die Erfahrung als solche ankommt, liegt weniger an der Form. In der Erfahrung setzt hier wie oben bei dem subjectiven Princip auch der Versuch, das Princip zu finden, an mittelst der Reflexion auf das Object, daher Kant sie objectiv materiell nennt. Die Reflexion geht dann freilich, da es das Princip der Moral ist, das gesucht wird, vom Object endlich wieder zurück auf das subjective, für das ihr Princip da ist: aber aus der Objectivität kommt das Princip an ihn, und bei dieser Reflexion auf das Object bleibt der Versuch nicht stehen, indem sie zugleich die Reflexion auf das Subject wird, sondern hebt sich über die Erfahrung zur Vernunft empor, es bleibt nicht bei der Empirie wie die Subjectivität, das Princip wird rationell, Vernunftprincip. Reflectirt man nun für dasselbe, um es zu entdecken auf das Wissen und Wollen, so ist das Verhältniß beider zu einander ein ganz einfaches, aber in einer zweifachen Beziehung: es bezieht sich nemlich

a) das Wissen auf das Wollen, so daß jenes das bezie-

hende, dies das ist, worauf es sich bezieht, das bezogene (relatum). Das Verhältniß auf dieser Seite ist ein an sich nothwendiges, indem das Wollen, damit es das Wollen sei, zu seiner Voraussetzung das Wissen hat; ein nichtswissendes Wollen, ist kein Wollen mehr; ohne Wissen kein Wollen, sondern Instinct. Eine ganz unbewußte That, eine That ohne alles Wissen, ist keine gewollte, sondern ein bloßes Ereigniß, eine Begebenheit, keine Handlung. In dieser Beziehung nun des Wissens auf das Wollen, wird, indem gewollt, also gewußt wird, um irgend etwas gewußt und gewollt, wird etwas bezweckt. Der Wille im Verhältniß des Wissens zu ihm ist der bezweckende Wille — das Princip, mittelst der Reflexion auf das Verhältniß des Wissens zum Willen, ist das teleologische. Auf der andern Seite

b) ist das Verhältniß des Wissens und Wollens, zugleich die Beziehung des Wollens auf das Wissen; ebenso wesentlich dem Wollen, damit es wissend sei, das Wissen ist, so wesentlich ist auch dem Wissen das Wollen; so ohne Wollen, kein Wissen. Der Wille nun in diesem Verhältniß, sich beziehend auf das Wissen, dasselbe zu seiner Voraussetzung habend, wird gedacht und erfahren, als der freie Wille oder Willkür. Aber das Ethische ist, wenn auch ein frei gewolltes, doch kein beliebiges. Das Ethische hat, so frei es gewollt werde, eine Beziehung auf innere Nothwendigkeit. Der Wille steht unter dieser Nothwendigkeit. Woher die Nothwendigkeit? Das ist die Frage nach dem Princip der Ethik. Die Natur mit allen ihren Gesetzen steht gar nicht im Verhältniß des Willens zum Wissen, sie ist die willen- und bewußtlose, daher bei der Physik nicht anzufragen ist. Also in den Subjecten? Aber die hätten wohl Lust, in ihrem freien Willen keine Nothwendigkeit anzuerkennen. Bei dem Menschen in seiner Selbstsucht frägst du also auch vergeblich an. Weder Natur, weder Welt, noch Mensch! Wer dann, in dem jene Nothwendigkeit ihren Grund

abe? Der, der Schöpfer der Natur, des Menſchen und der Welt iſt; Gott, Jehova, Allah u. ſ. w., deſſen Wollen das Wiſſen und deſſen Wiſſen die Allmacht und Nothwendigkeit iſt. ber geſucht wird doch das Princip in der Erfahrung, alſo enn auch per hypothesin in einer factiſchen Offenbarung; as Princip in dieſer Reflexion iſt das praktiſch theologiſche Princip.

Die objectiv materiellen Principien ſind und können nur vei ſein; denn jenes einfache Verhältniß des Wollens und Wiſſens hat die beobachtetete zweifache Beziehung.

I. Das teleologiſche Princip.

§. 9.

Darſtellung deſſelben.

Es iſt zuerſt von dem berühmten Kanzler der Univerſität alle, Chriſtian Freiherrn von Wolff für die Moral aufgeſtellt nd von ihm ſelbſt die Moral darnach behandelt worden. Er nd ſeine Schule ſprach daſſelbe in den Worten aus: „perce te“ als Grundſatz der Moral; „te“ iſt wieder das Zuickgehen aus dem Objectiven auf's Subjective.

Die äußere Veranlaſſung, das Princip als teleologiſch zu nterſuchen, wurde durch einen Philoſophen der Leibnitz'ſchen Monadologie gegeben. Wolff hatte ſich der Leibnitz'ſchen Phiſophie ganz ergeben, er populariſirte dieſelbe und ſo wurde e die gemeine Philoſophie der Deutſchen. Das Breitſchlagen rſtand Wolff, wie ein Meiſter, Wolff war der Vergolder der eibnitz'ſchen Philoſophie. In dieſer Monadenlehre wird unrſchieden zwiſchen der Monas der menſchlichen Seele, als ei: Subſtanz, als einer vorſtellenden Kraft, die in ihren Aeuſrungen beſchränkt ſei — und zwiſchen der unendlichen Mos, deren Vorſtellungen Schöpfungen ſeien. Die Welt nach

Leibnitz ist der Gedanke, der eine, unendliche, und wie sie unendlich, so auch sind ihre Vorstellungen, ihre Gedanken unendlich vollkommen. Alle Uebel in der Welt sind nur scheinbare Unvollkommenheiten und Leibnitz hat in seiner Theodicée diesen Schein aufzuzeigen gesucht — ihr Schöpfer sei Gott, der unendlich vollkommene Geist. Dieses Philosophem vom Optimismus hat Voltaire persiflirt und mit seinem scurrilen Witze lächerlich zu machen gesucht. Jenes Philosophem der besten Welt mußte leicht dahin führen, daß wenn für das Wollen und Thun der Menschen ein Princip gesucht wurde, auf die Vollkommenheit reflectirt wurde, also wenn man will, das Wolffische Princip stammt aus der Leibnitz'schen Philosophie, ist aber ja nicht zu halten für Leibnitzisch. Diese seine Gemeinfaßlichkeit hat ihm den Eingang verschafft in die theologische Moral, selbst in die Reinhard's, der doch die Kantische Philosophie erlebte; diese brach bekanntlich auch diesem Princip den Stab.

1) Bei den Pflichten hat der Mensch nicht sich zu bedenken und nicht an sich zu denken, sondern an das, wozu er verpflichtet ist. Das also spricht im voraus zum Vortheil des Princips, daß der Versuch es zu entdecken, ein Abstrahiren der Subjectivität ist. Es wird für die Entdeckung auf das Object reflectirt. Aber auf welches Object?

a) Auf dasselbe, wie es sich der Wahrnehmung und Erfahrung unmittelbar aufdringt, also auf die Natur wird reflectirt, als das Object. Aber die Natur in ihrer Totalität dringt sich der Erfahrung nicht auf, auf sie in ihrer Totalität kann also in der Erfahrung auch nicht reflectirt werden — so ist sie die Natur in der Idee, nicht in der erscheinenden Wirklichkeit; auf Gegenstände in der Natur, wie sie wahrgenommen werden können, ist zu reflectiren: es wird aber ein Princip gesucht für's Handeln kraft der Entschließung und des Willensacts; also ist zu reflectiren auf die Objectivität der wahrnehmbaren Naturgegenstände, wie diese Objectivität verknüpft ist mit der

Activität oder die Activität selbst ist, z. B. eine Sandwüste, oder ein stagnirender See ist in der Natur ein wahrnehmbarer Gegenstand, allein so objectiv die Wüste u. s. w. daliegt, ist in ihr keine Activität. Hingegen die sogenannten Elemente, Luft, (Sturm) Licht, Wasser, der Boden selbst, das sind Objecte, von denen die Activität nicht zu trennen ist, und weiter der Körper zunächst, dessen Elemente sie sind, die Sonne, der Mond u. s. w. das sind Objecte in der Natur, die sich zu einander, und zu dem, was in der Natur ein Bestehen hat, activ verhalten. Diese Objectivität des Natürlichen — als activ — ist die mechanische Bewegung (der Planeten u. s. w.). In diesen mechanischen Bewegungen der Weltkörper bis zu den Planeten herab, entdeckt der Beobachter eine durchgreifende Zweckmäßigkeit für alles Leben, für die Erde und für ihr Sonenlicht u. s. w. das ist eine mechanische Vollkommenheit, und es bedarf für die Natur in der Idee von ihr, was ihre mechanischen und chemischen Bewegungen angeht, keine Forderung, daß sie vollkommen werde — sie ist's. Dies weist schon, als Optimismus auf die materielle Objectivität hin — ὁ κόσμος τέλειος; aber das Object ist nicht blos das mechanische, sondern auch das organische, (Pflanze, Thier); und da ist vollends leicht, selbst eine Identität des Objectiven mit dem Activen wahrzunehmen. Entgeht der Pflanze die Bewegung, so ist sie verwelkt, ebenso beim Thier, und diese organische Bewegung ist eben so zweckmäßig, ja steht noch höher in ihrer Zweckmäßigkeit, denn erstere ist und war es nur äußerlich. In der organischen Welt bezieht sich alles auf sie als Zweck, nicht wie bei der Sonne auf etwas anderes, die Erde u. s. w. Die Pflanze, das Thier ist vollkommen. Von der Natur überhaupt steht daher mittelst der Induction und Analogie zu sagen „ἡ φύσις τελεία ἐστιν — ὁ κόσμος τέλειος." Wird das Vollkommene zugleich als das Gute gedacht, so heißt es: „die Welt ist die beste" und es mag sich der Scharfsinn des Menschen abmühen, eine bessere

Welt auszusinnen — er kann nicht. Durch Reflexion auf die Natur als Object kann also das Suchen des Princips wohl angefacht werden, aber weiter nichts. Entdeckt wird dadurch nichts. Aber die natürlichen Gegenstände oder die Erscheinungen, Erzeugnisse sind nicht die einzigen Objecte der Erfahrung, sie bietet

b) Gegenstände dar, die als Werke des Menschen, nicht als Producte der Natur, eine Beziehung haben, indem sie Mittel sind, auf Zwecke. Die Reflexion auf diese Weise führt leicht zur Anerkennung eines Unterschieds im Grade ihrer Vollkommenheit, vom Unvollkommnen bis zum relativ Vollkommensten. Alles von Menschen unternommene, hervorgebrachte und objectiv dargestellte hat einen geringen, unscheinbaren, unvollkommenen Anfang, wie die Erfahrung lehrt. Stufenweise heben sich diese Werke der Menschen empor, immer mehr zur Vollkommenheit. Die Gränze ist nicht abzusehen, wo es abgethan wäre. Vergleicht der Beobachter die Menschenwerke mit Naturerzeugnissen, so findet er, daß die letzteren, so oft sie wiederkehren, stets dieselben bleiben, in ihnen keine Veränderung der Art Statt hat, worin sie in irgend einem Grade höher gestellt, vollkommner würden, als sie zuerst waren. Von der Natur in aller ihrer Vollkommenheit, heißt es daher: sie repetirt sich immerfort als dieselbe. Nicht so von den Werken des Menschen. Es kann das eine die Repetition des andern sein, aber muß nicht. Besonders bestätigt sich dies durch die Reflexion auf den sogenannten Kunsttrieb, die Gewebe der Spinne, sie sind jetzt, wie sie immer waren, der Schlag der Nachtigall, jetzt und zur Zeit des Aristophanes stets derselbe — und auf des Menschen Kunstwerke — der Mensch webt auch, an die Stelle der Spindel trat das Spinnrad, dann die Spinnmaschine; welcher Unterschied! Durch die Reflexion hierauf wird der Versuch, das genannte Princip zu finden, näher gestellt. Hier ist schon die Ahnung einer Vervollkommnung. Die Per-

fectibilität kann in der Natur nicht Statt finden. Jene Werke der Menschen leiten darauf hin, daß

c) auf den Menschen, dessen Werke sie sind, reflectirt wird; aber so, daß auch bei dieser Reflexion der Mensch nicht als Subject in Betracht kommt, sondern wie er sich in der Erfahrung darstellt. Die Beobachtung, deren Gegenstand hier der Mensch selbst ist, genau angestellt, geht leicht auf die Unterscheidung dessen, was am Menschen blos äußerlich ist — Leib, und was rein innerlich ist — Seele. Daher der Unterschied der menschlichen Leibes- und Seelenkräfte. Sie sind beide in der Entstehung eines jeden schwach, kaum Kräfte, bloße Möglichkeiten. Aber doch sind die unter b) betrachteten Werke Produkte des Menschen. Was ist aus ihm geworden? um das zu leisten, wie konnte das aus ihm werden? Alle seine Vermögen werden mit Bezug darauf, daß sie immer vollkommner werden können, Fähigkeiten genannt. Die Natur hat und braucht keine. Ihre Fähigkeiten sind Kräfte; hier führt also die Reflexion auf den Satz, der Mensch, obwohl kurz nach seiner Geburt soviel wie nichts, ist doch zu unendlich vielem fähig — zu Allem. Die leiblichen Fähigkeiten werden Geschicklichkeiten von der verschiedensten Art. Mit den Seelenkräften ist's eben so. Sind darunter besondere Talente für eine besondere Wissenschaft, so sind sie als Talente nur der Möglichkeit nach vollkommen. So führt die erste Reflexion den Gedanken einer Vervollkommnung des Menschen herbei, und kann der Schluß daher so ausgesprochen werden:

Der Mensch ist perfectibel; er hat die Fähigkeit einer Entwicklung zu einem nicht zu bestimmenden Grade hin; er ist vervollkommnungsfähig.

2) Dazu, daß sämmtliche Fähigkeiten des Menschen, reelle Möglichkeiten, Fertigkeiten, jede also eine wirkliche werden, muß

a) von aussen her Veranlassung vorhanden und gegeben sein. Ohne sie bleibt es bei der Fähigkeit, aber mit ihr und

durch sie wird die Fähigkeit excitirt; ohne sie wird nichts aus der Fähigkeit. Diese äußere Veranlassung ist

α) das Erziehen — ohne es kömmt keiner auch nur auf die Beine, geschweige, daß er ein Tänzer werde; ohne es kömmt keiner zum Bewußtsein seiner, er hat blos Selbstgefühl, kommt nicht zur Sprache, wird er nicht gelehrt, so lernt er nicht sprechen. Von dem teleologischen Princip ist also in dasselbe das pädagogische aufgenommen.

β) Ein tüchtiges Veranlassungsmittel für das Wirklichwerden der Fähigkeit ist die Erziehung nur, wenn sie es für jeden in der Sphäre einer Gesellschaft ist, die unter Regeln und Gesetzen Bestand hat, in der bürgerlichen Gesellschaft, im Staate. Aber das Volk, indem jeder Einzelne erzogen wird, hat selbst schon irgend einen Grad menschlicher Vollkommenheit, so gering er sei, hat eine gemeinsame Sprache, Sitte u. s. w. und alles das, was das Volk hat, kann Veranlassung werden für ihn zur Erweckung und Vervollkommnung seiner Fähigkeit. Hiermit ist demnach in das teleologische Princip auch das politische aufgenommen, endlich

γ) ist jedem menschlichen Individuum, von seiner Entstehung an, der Trieb immanent und angeboren, der auf die Erhaltung seiner selbst, auf sein Wohl und sein Glück gerichtet ist, der seiner Glückseligkeit. Wird der Trieb mittelst der unter α) und β) genannten Veranlassungen rege, so wird er für das Individuum selbst zum Antriebe, angehend alle seine Fähigkeiten und mittelst dieses Antriebes wird es bewogen, die Fähigkeit zur Fertigkeit zu entwickeln. Dies ist auch eine Veranlassung aus dem Glückseligkeitstrieb, aber doch eine äußere Veranlassung, weil der Trieb immanent ist dem Individuum, als lebenden; es lebt, und strebt zu leben; so ist demnach auch das eudämonistische Princip in das teleologische aufgenommen, und so ist unser teleologisches Princip sehr reich. Aber

b) das Princip, das gesucht wird, ist das für die Wissen-

schaft von Gesetzen, Pflichten und Rechten — der Ethik, und die Erwartung ist, daß dasselbe als teleologisches besunden werde. Das Princip der Ethik geht den Willen an, auch er ist, wenn man will, eine Fähigkeit des Menschen, er hat die Fähigkeit zu wollen. Diese Fähigkeit nun in ihrer Freiheit — der freie Wille — ist eine nicht bestimmtwerdende, sondern sich selbst bestimmende Thätigkeit, in der der Mensch also die Veranlassung zur Verwirklichung seiner Fähigkeiten nicht mehr blos von aussen erhält, sondern selbst nimmt. Wird er erzogen, wird er civilisirt, wird er durch den Glückseligkeitstrieb bewogen, so ist es nicht er, der da will, der da civilisirt, erzieht u. s. w., sondern die Natur. Also im Verhältniß des Menschen zu jenen äußern Veranlassungen unter a) würde es heißen müssen: Perficiatur quisque qualicunque modo. Dann ist's aber für den Einen ein Anderer — (der Erzieher, der Staat, die Natur selbst) durch den er wird, was aus ihm wird. Aber wenn die Natur aus dir etwas gemacht hat, so ist das nicht Vollkommenheit, der Wille, als jene sich selbst bestimmende Macht ist es, kraft dessen der Mensch alle seine Fähigkeiten, auch die des Wollens zu vervollkommnen vermag; und dann nur kann es heißen: Perficiatur quisque per se, — perfice te, unmittelbar an den Menschen in seiner Willensfreiheit gerichtet. Für ihn in seiner Willensfreiheit kann der Gedanke, daß er in's Unendliche der Vervollkommnung fähig sei, der Gedanke der Perfectibilität nicht eher das Princip seiner Selbstvervollkommnung werden, bis er den Gedanken hat. Wie ihm der Gedanke der Perfectibilität geworden ist, aus welcher äußern Veranlassung auch, so wird er mittelst desselben gewiß, daß er sich in's unendliche vervollkommnen kann. Regt sich nun in ihm bei oder mit diesem Gedanken ein Gefühl, zunächst auf ihn gerichtet, der dessen fähig ist, das moralische Gefühl, das Gefühl in der Freiheit selbst, so wird aus jenem Können ein Sollen — du kannst dich in's Unendliche vervollkommnen und

du ſollſt. Ohne dies Gefühl bringt der Menſch das Princip nicht an ſich. Aber dies iſt der Inhalt des praktiſch äſthetiſchen Princips, das auch in's teleologiſche aufgenommrn wird. Letzteres, ein objectives hat die vier ſubjectiven Principien in ſich.

3) Die Vervollkommnung des einzelnen Menſchen (perfectibilitas) in ſeiner Einzelnheit hat ihre Gränze, und er iſt nur innerhalb derſelben vervollkommnungsfähig in's Unendliche, — nicht weiter. Non omnia possumus omnes; z. B. in Anſehung der Erudition — Ignoranten ſind wir alle von Geburt an; daraus herauszukommen und gelehrt zu werden, haben wir Anlaß. Aber iſt irgend einer geweſen, der alle Gelehrſamkeit beſeſſen hätte? Wohl giebt es Profeſſoren von allen vier Facultäten. Immer kömmt ein anderer, der den andern weit übertrifft. Wie der Einzelne, ſo iſt auch ein einzelnes Volk, in welchem Grade auch der Vervollkommnung fähig, dies doch nur bis an eine Gränze hin, an welcher ſeine Vervollkommnung die Endſchaft erreicht. Aber, was für den Einzelnen und für das einzelne Volk beſondere Gränzen ſind, das ſind für das Menſchengeſchlecht nur Schranken; über die Gränze kannſt du nicht hinaus, über die Schranke aber; wo deine Geiſtesfertigkeit und die deines Volkes ihre Gränze hat, da hat der Geiſt der Menſchheit nur eine Schranke. Daher „in's Unendliche der Vervollkommnung fähig iſt bei aller Begränztheit des Einzelnen doch die Menſchheit im Ganzen.“ —

Wie weit es das Menſchengeſchlecht in jeder Fertigkeit, Kunſt, Wiſſenſchaft zu bringen vermöge, das iſt nicht vorauszuſagen, oder zu beſtimmen. Das Princip für die Ethik geht nun wohl über alle Schranken hinaus bis zum Gedanken der unbegränzten Vervollkommnung des menſchlichen Geiſtes; das Princip ſelbſt aber hält ſich innerhalb jener Schranken, iſt für den Einzelnen, nicht für das Menſchengeſchlecht als ſolches.

So wäre denn das Princip erkannt und der Inhalt des Satzes perfice te begriffen. Jeder, der die Anlagen und die

Fähigkeiten, womit er begünstigt ist, übt aus äußerer Veranlassung, aus freiem Willen, vervollkommnet sich, i. e. macht sich tüchtig, sich selbst zu einem tauglichen Mittel für einen Zweck, den er auch selbst zu setzen vermag, ohne also ein Werkzeug, Sclave anderer zu werden. Auf Tauglichkeit geht hier das Princip hin, worin aber besteht diese Tauglichkeit? Darin, dem Wesen nach, daß jede entwickelte und ausgebildete Anlage von dem, der sie hat, selbst zum Mittel gebraucht wird für die Beförderung der Vervollkommnung und Vollkommenheit. Die Tauglichkeit, befördernd die Vervollkommnung in's Unendliche, ist und heißt Tugend — dies das Tugendprincip. Wird nemlich besonders eine Seelen- oder Geisteskraft aus äußerer Veranlassung und aus freiem Entschluß von dem Individuum, das sie hat, geübt, entwickelt, aber so, daß diese entwickelte Energie von eben dem Individuum angewendet wird zur Verhinderung der Vervollkommnung, die das Gesetz für alle ist, so mag die durch Uebung gewonnene Energie noch so groß sein — er taugt nichts — ist ein Taugenichts und Lasterhafter. So die Eroberungssucht mit allen Virtuositäten ist keine Tugend. Das die Vervollkommnung fördern oder hindern, ist das Kriterium des Princips für Tugend und Laster.

§. 10.

Beurtheilung.

Wegen der vier schon widerlegten Principien, die es enthält, kann die Beurtheilung nicht schwer sein. Außerdem aber folgendes:

1) der Gedanke einer in's Unendliche gehenden Perfectibilität und der eines Gesetzes für jeden, der jenes Gedankens fähig ist, daß er in's Unendliche fort sich vervollkommne, scheint besser als irgend ein anderer sich zum Princip einer Wissenschaft, besonders wie die Ethik ist, zu qualificiren, wodurch? Durch die Unbestimmtheit und so zu sagen, absolute Allgemein-

ten des Menſchen zu gelangen, muß der Menſch dieſe Pflicht bereits in etwas, und irgend einem Grade, erfüllt haben, ſowohl in der Erkenntniß der Pflichten, als vollends in deren Vollziehung. Im Leben hat er, wie gegen ſich, eben ſo Pflichten gegen Andere. Zur Uebernahme jeder Pflicht gehört aber ſittliche und intellectuelle Kraft, Bildung, Vervollkommnung bis zu dem Grade hin, wo die Pflicht übernommen und vollzogen werden kann. So kann der Menſch nichts unternehmen und ausführen', was zunächſt ſeiner Familie, der Menſchheit überhaupt Ehre mache, wenn er ſich nicht in irgend einem Grade zu dieſer Uebernahme der Pflichten tüchtig oder tauglich gemacht hat. Aber dann hat dieſe Pflicht Bezug auf andere Pflichten, bei denen er nicht an ſich zu denken hat, um ſich zu vervollkommnen, ſondern an die Ehre u. ſ. f. Anderer. Ein ſich ſelbſt vervollkommnender Egoiſt iſt ein unvollkommner Menſch. Die ſich in der Geſchichte der Literatur u. ſ. f. wahrhaft ſittlich vervollkommneten, hatten bei dem Acte der Vervollkommnung an ſich gar nicht gedacht. Der wahrhafte Künſtler weiß gar nicht, in welchem Grade er vervollkommnet iſt. Sich hat er gar nicht taxirt. Leibnitz, Kant u. ſ. f. hatten keine Ahnung darüber, wer ſie waren. Ohne dieſe Selbſtverläugnung aber iſt keine Selbſtvervollkommnung möglich. Jene Verwechslung alſo, wo, Statt daß das officium anerkannt wurde, das als principium genommen ward, rührt beim Philoſophen daher, weil er die Pflicht der Selbſtvervollkommnung als bedingend die Möglichkeit aller andern Pflichten anerkannte und nun dieſe Bedingung mit dem Grunde aller Pflichten verwechſelte.

3) Mit der Frage, die jeder, an den das Geſetz „vervollkommne dich" geht, alsbald thun wird, wozu denn? iſt es darum zu thun, daß die Antwort den Zweck angebe. Zu welchem Zwecke nun? Jeder Zweck, als ein äußerlicher iſt ein rein endlicher, mit Beziehung auf anderes außer ihm, was wieder ein endliches und ſo fort bis zum unendlichen, ein endlicher

Zweck. Die Perfectibilität soll aber doch in's Unendliche gehen. Bei der Frage nun, wozu? zu dem nächsten besten Zweck, wäre es also ein Zweck in der nächsten Entwicklung. Dieser Zweck nun kann sein, welcher er wolle, ein besonderer, bestimmter muß er sein. Nicht die Wissenschaft, das Handwerk, sondern irgend eine Wissenschaft. Jeder dieser Zwecke aber ist doch, als ein nur endlicher, nur Mittel für einen andern Zweck und so fort. Da ist das Ende dieser endlichen Zwecke von jenem Princip aus nicht abzusehen, das schleppt und schleift sich, wie die Perfectibilität selbst in's Unendliche hinaus. Mit dem allem bezweckt man am Ende seine Glückseligkeit und so kommt aus dem Inhalt, den das Perfectibilitätsprincip hat, das Ziel des Glückseligkeitstriebes, die Glückseligkeit. Es ist mit der Vervollkommnung hinsichtlich ihres Zweckes um die Glückseligkeit zu thun und hiermit verknüpft sich mit der Vervollkommnungstheorie die Glückseligkeitstheorie. Indeß, wie alle die endlichen Zwecke, die mit der Selbstvervollkommnung erreicht werden und erreichbar sind, sich als nichtig beweisen, ebenso nichtig ist auch der Endzweck, die Glückseligkeit, denn die ist am Ende doch ein Inbegriff von Endlichkeiten und der Mensch kömmt bei dem Streben nach derselben nicht aus der Spannung heraus zur Freiheit: „die Bestimmung des Menschen ist nicht, glückselig zu sein.“ Ein Ziel findet, wie das Leben, so die Wissenschaft. Nicht dort, wo die Bewegung nur in's Unendliche geht, denn da ist kein Ziel, sondern jenes Ziel ist die Unendlichkeit selbst, die alles Endliche in sich einschließt und aufhebt; aber die Idee der Unendlichkeit, in der alle Endlichkeit aufgehoben ist, ist ganz abstract die Gottheit; wornach ihr in's Unendliche hin strebet, und es nie erreicht, das ist ein Gott, in dem alle Endlichkeit aufgehoben ist. Daher Christus Matth. 5, 48. sagt: „dann werdet ihr vollkommen sein, wie euer Vater vollkommen ist.“ Kömmt das teleologische Princip, wie es muß, an die Idee des

ten des Menſchen zu gelangen, muß der Menſch dieſe Pflicht bereits in etwas, und irgend einem Grade, erfüllt haben, ſowohl in der Erkenntniß der Pflichten, als vollends in deren Vollziehung. Im Leben hat er, wie gegen ſich, eben ſo Pflichten gegen Andere. Zur Uebernahme jeder Pflicht gehört aber ſittliche und intellectuelle Kraft, Bildung, Vervollkommnung bis zu dem Grade hin, wo die Pflicht übernommen und vollzogen werden kann. So kann der Menſch nichts unternehmen und ausführen', was zunächſt ſeiner Familie, der Menſchheit überhaupt Ehre mache, wenn er ſich nicht in irgend einem Grade zu dieſer Uebernahme der Pflichten tüchtig oder tauglich gemacht hat. Aber dann hat dieſe Pflicht Bezug auf andere Pflichten, bei denen er nicht an ſich zu denken hat, um ſich zu vervollkommnen, ſondern an die Ehre u. ſ. f. Anderer. Ein ſich ſelbſt vervollkommnender Egoiſt iſt ein unvollkommner Menſch. Die ſich in der Geſchichte der Literatur u. ſ. f. wahrhaft ſittlich vervollkommneten, hatten bei dem Acte der Vervollkommnung an ſich gar nicht gedacht. Der wahrhafte Künſtler weiß gar nicht, in welchem Grade er vervollkommnet iſt. Sich hat er gar nicht taxirt. Leibnitz, Kant u. ſ. f. hatten keine Ahnung darüber, wer ſie waren. Ohne dieſe Selbſtverläugnung aber iſt keine Selbſtvervollkommnung möglich. Jene Verwechslung alſo, wo, Statt daß das officium anerkannt wurde, das als principium genommen ward, rührt beim Philoſophen daher, weil er die Pflicht der Selbſtvervollkommnung als bedingend die Möglichkeit aller andern Pflichten anerkannte und nun dieſe Bedingung mit dem Grunde aller Pflichten verwechſelte.

3) Mit der Frage, die jeder, an den das Geſetz „vervollkommne dich" geht, alsbald thun wird, wozu denn? iſt es darum zu thun, daß die Antwort den Zweck angebe. Zu welchem Zwecke nun? Jeder Zweck, als ein äußerlicher iſt ein rein endlicher, mit Beziehung auf anderes außer ihm, was wieder ein endliches und ſo fort bis zum unendlichen, ein endlicher

Zweck. Die Perfectibilität soll aber doch in's Unendliche gehen. Bei der Frage nun, wozu? zu dem nächsten besten Zweck, wäre es also ein Zweck in der nächsten Entwicklung. Dieser Zweck nun kann sein, welcher er wolle, ein besonderer, bestimmter muß er sein. Nicht die Wissenschaft, das Handwerk, sondern irgend eine Wissenschaft. Jeder dieser Zwecke aber ist doch, als ein nur endlicher, nur Mittel für einen andern Zweck und so fort. Da ist das Ende dieser endlichen Zwecke von jenem Princip aus nicht abzusehen, das schleppt und schleift sich, wie die Perfectibilität selbst in's Unendliche hinaus. Mit dem allem bezweckt man am Ende seine Glückseligkeit und so kommt aus dem Inhalt, den das Perfectibilitätsprincip hat, das Ziel des Glückseligkeitstriebes, die Glückseligkeit. Es ist mit der Vervollkommnung hinsichtlich ihres Zweckes um die Glückseligkeit zu thun und hiermit verknüpft sich mit der Vervollkommnungstheorie die Glückseligkeitstheorie. Indeß, wie alle die endlichen Zwecke, die mit der Selbstvervollkommnung erreicht werden und erreichbar sind, sich als nichtig beweisen, ebenso nichtig ist auch der Endzweck, die Glückseligkeit, denn die ist am Ende doch ein Inbegriff von Endlichkeiten und der Mensch kömmt bei dem Streben nach derselben nicht aus der Spannung heraus zur Freiheit: „die Bestimmung des Menschen ist nicht, glückselig zu sein.“ Ein Ziel findet, wie das Leben, so die Wissenschaft. Nicht dort, wo die Bewegung nur in's Unendliche geht, denn da ist kein Ziel, sondern jenes Ziel ist die Unendlichkeit selbst, die alles Endliche in sich einschließt und aufhebt; aber die Idee der Unendlichkeit, in der alle Endlichkeit aufgehoben ist, ist ganz abstract die Gottheit; wornach ihr in's Unendliche hin strebet, und es nie erreicht, das ist ein Gott, in dem alle Endlichkeit aufgehoben ist. Daher Christus Matth. 5, 48. sagt: „dann werdet ihr vollkommen sein, wie euer Vater vollkommen ist.“ Kömmt das teleologische Princip, wie es muß, an die Idee des

an und für ſich Unendlichen, ſo iſt es über ſich, als teleologiſches hinaus; die Perfectibilität wird zur Religioſität; das teleologiſche Princip hat ſich im theologiſchen aufgehoben.

Das praktiſche theologiſche Princip.

§. 11.

Seine Darſtellung.

Die Formel, mit der es ausgeſprochen wird, iſt die bekannte „Thue den Willen Gottes oder facias id, quod deus abs te fieri vult.“ In dieſer Formel hat daſſelbe vor allen übrigen bisherigen die Eigenheit, ponirend und zugleich opponirend und excludirend zu ſein. Denn mit den Worten „Thue den Willen Gottes“ iſt, indem ſie ein Setzen ſind, zugleich wo nicht ausgeſagt, doch angedeutet, dem Willen keines andern zu folgen. Alles Andere iſt ausgeſchloſſen. Vollſtändig wäre daher der Ausſpruch ſo: ne facias id, quod vel tibi vel aliis placet, sed id potius, quod Deus te facere jubet. In dieſer Formel alſo hätte die Moral ihr Princip, ihren Grund, den Grund aller Erkenntniſſe der Wiſſenſchaft der Ethik. Der Urheber dieſes Princips war Cruſius, Profeſſor der Philoſophie in Leipzig, in der erſten Hälfte des vorigen Säculums. — Die Veranlaſſung, das Princip ſo zu ſuchen, wie er that und wie er es ausſprach, auszuſprechen, gab die Reflexion auf die Religion; nicht auf irgend eine, ſondern auf jede in der Geſchichte erkennbare Religion; mögen es nun Götter oder ein einziger Gott ſein, mögen die Götter den Menſchen vorgeſchwebt haben im roheſten Material, Stein, Holz, oder in griechiſchen Geſtalten — ſo erkannten die Menſchen in ihrer Religion den Wil-

len dieſer Götter für ihr Geſetz; auch der roheſte Götterdienſt hat eine Beziehung auf den Willen des Gottes, deſſen Willen ſich der Menſch unterwirft, als dem Geſetz. Und ſo in der griechiſchen und römiſchen Religion, in den Orakeln, den Augurien, Haruſpicien, der Wille der Götter ſoll daraus kund werden — wenn auch ſuperſtitiös. Ueberall iſt der göttliche Wille beſtimmend den menſchlichen. Vollends die Religion, die die Bibel berichtet, hat viele Stellen, wo der Wille Gottes ausgeſprochen iſt, als Wille für die Menſchen. So war von allen Seiten her der Wille Gottes als Princip für der Menſchen Wollen gegeben. Bezweckt wurde vom Philoſophen, indem er reflectirt auf den Willen Gottes, die Moralwiſſenſchaft, ohne Rückſicht auf alle Religion, die philoſophiſche Moral. Keine Religion, ſo verſchieden ſie ſind, hat Beſtehen ohne Moralität, war eben die einzige Vorausſetzung. Bei dem theologiſchen Princip iſt alſo nicht an irgend eine Theologie zu denken, ſondern blos heißt es ſo, weil es τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ iſt, welcher Wille Gottes hier das Geſetz und das Princip des Geſetzes, des Wiſſens und Wollens für den Menſchen ſein ſoll. Das Princip ſelbſt nun iſt ein durch andere vorausgeſetzte Erkenntniſſe vermitteltes. Die das Princip vermittelnden Erkenntniſſe ſind:

1) die Erkenntniß Gottes in Anſehung ſeiner Exiſtenz;

2) die ſeines Wollens,

3) die Erkenntniß vom Verhältniß des Menſchen zu Gott und dem Willen Gottes.

Denn weiß der Menſch nichts von Gott, iſt er ſeiner Exiſtenz nicht gewiß, kennt er den Willen Gottes nicht, weiß er gar nicht, daß und in welchem Verhältniß er zu Gott ſteht, ſo kann er auch Gottes Willen nicht für den Grund alles ſittlichen Wollens anerkennen. Das Princip ſtellt ſich daher ſelbſt dar, mittelſt der Reflexion auf jene dreifache Vermittlung deſſelben.

1) Jeder, sobald er zu denken angefangen hat, wird und ist dessen

a)unmittelbar gewiß, daß er selbst sei, nicht etwa blos das Leben habe, Athem hole, esse, sondern, daß er selbst sei; und das einfache Wörtchen „Ich" spricht diese Selbstgewißheit aus. Seiner selbst, sich denkend, ist er hiermit absolut gewiß, hat auch auf dem Standpunkte der Reflexion auf ihn selbst keine höhere Versicherung für anderes, z. B. „so wahr ich bin," ist die Wahrheit und Gewißheit für alles. Selbstexistenz ist absolute Gewißheit.

b) Auch dessen, was er nicht selbst ist, und was nicht, wie er als das sich denkende seiner gewiß ist, auch dessen wird er gewiß. Mittelst seiner Sinne wird das, was kein ich und auch kein du ist, dem Menschen ein Gegenstand, an dessen Existenz, ihm gegenständlich durch seine Sinne, er nicht zweifeln kann. Der Inbegriff alles dessen, dessen der Mensch sich bewußt wird, ohne daß es seiner bewußt ist, heißt Natur, Welt, sensu latiori. Der Mensch im Bewußtsein seiner selbst, in jener Selbstgewißheit, ist sich der Dinge außer ihm bewußt, deren keines das Bewußtsein seiner selbst hat. Die Sonne ist, aber daß sie ist, ist nicht ihre, sondern meine Gewißheit. Endlich

c) wie zunächst seiner selbst, sodann dessen, was außer ihm bewußtlos ist, so wird jeder dessen bewußt und gewiß, was nicht er ist und doch zugleich auch seiner selbst gewisses ist: das Du für das Ich. Die Gewißheit der Existenz des andern, als eines zugleich seiner selbst gewissen, ist die seinige. Die Gewißheit der Existenz der Menschen, wie jeder für sich dieselbe hat, ist fast der Gewißheit der Existenz eines Jeden, wie sie die seinige ist, gleich. An der Existenz des andern, daß er ihrer selbst gewiß sei, zweifelt keiner, so wenig, als an seiner eigenen, sollte ihm auch die Existenz seiner bedeutender sein, als die des andern. In jener Selbstgewißheit des Menschen ist schon enthalten das Bewußtsein seines Wollens, wie seines Denkens. Der

Wille nun ist der eines jeden für sich selbst existirenden. Sua cuique voluntas. Mit seinem Willen kann also jeder mit jedem in Conflict kommen, worüber es auch sei; sie gerathen an einander. In diesem Widerstreite des Eigenwollens ist kein Bestehen untereinander; soll ein Zusammensein Statt haben, so muß jeder Widerstreit des unmittelbaren Willens aufgehoben werden, zunächst durch ein Uebereinkommen, Verabreden, nach dem von allen angenommen wird ein gemeinsamer Wille, dem sie sich fügen. Jeder will sich dem Willen Aller unterwerfen, als dem Gesetz für sie. Ist es dahin gekommmen, so muß es heißen, jeder thut den Willen aller, die mit ihm vereinigt sind. „Thue den Willen aller" steht weit ab von Crusius Satz. Es können sehr viele sein, die, jeder in seiner Selbstgewißheit, jeder seinen Eigenwillen zu dem des andern bringen, die so einen Gemeinwillen statuiren, für alle jedes Standes, jedes Geschlechts. Sind die Vielen ein Volk, so hätten wir dann den allgemeinen Volkswillen, die Volkssouverainetät. Aber der Philosoph schüttelt den Kopf: einen allgemeinen Willen als Gesetz kann jeder sich denken, so daß die Einzelnen mit einander übereinkommen, sie wollten sich nicht betrügen unter einander, aber die Fremden sollen an unserm gemeinsamen Willen keinen Antheil haben. Das wäre auch Nationalwille, z. B. des französischen Volks gegen das preußische; oder Wille einer Räuberbande. Der einzelne Wille weder, noch die mit mit einander vereinigten einzelnen Willen können das Princip sein für ein Gesetz, dessen Wesen auf Sittlichkeit geht. Die Natur, so gewiß ihrer der Mensch auch sei, vermag ebensowenig das Princip zu sein, ihr fehlt ja die Selbstgewißheit, der Wille; wie kann aus ihr ein Gesetz für den Willen entspringen. Weder Natur, noch ich, noch mein Volk, noch die Welt, sind das Princip des Gesetzes. So ist entweder Verzicht zu thun auf alle und jede Principien desselben, oder wir fragen nach dem Grunde der Existenz, des Daseins alles dessen, das da ist, des

Denkens und Wollens, nach dem Urgrunde der Welt und Menschheit; und heißt dieser Gedanke „Gott;“ so fragen wir „Ist ein Gott oder ist keiner?“ Von der Existenz Gottes suchte Crusius sich zu überzeugen mittelst des Betrachtens der Natur, indem diese den Grund ihrer selbst nicht in sich selbst haben könne, und bei ihr am ersten die Frage auf ihren Grund da sei. Die Betrachtung ging nicht in dem kosmologischen, sondern in dem teleologischen (physicotheologischen) Argumente vor sich: In der Natur ist durchgreifende Vollkommenheit; diese hat sie sich nicht gegeben: Schluß: ein Gott in seiner Weisheit und Allmacht hat sie geschaffen. Da fängt das Princip an mittelst der Darstellung des teleologischen Argumentes.

2) Wodurch aber gelangt der Mensch, wenn er auch von Gottes Existenz überzeugt ist, zur Erkenntniß seines Wollens? Die Beantwortung ist nothwendig, theils weil, wenn ein Mensch den Willen des andern nicht weiß, er ihn nicht thun kann, theils weil es ein Princip ist, das wir suchen für das Wollen der Menschen. Antwort: Theils

a) durch seine weiter fortgesetzte Betrachtung der Natur, deren Erkenntniß ihm die Ueberzeugung von Gottes Existenz gab. Sie ist, wie er schon dort, wo es auf diese Gewißheit der Existenz Gottes ankam, erfahren hat, in allen ihren Erzeugnissen u. s. f. zweckmäßig geordnet; der sogenannte Naturlauf ist der Gang der Natur in vernünftiger Weisheit, und der Mensch folgert aus ihr, daß den Naturkräften, für alle Bewegungen u. s. f. ein Gesetz zu Grunde liege, dem gemäß sich diese Kräfte verhalten müssen; so daß jene Zweckmäßigkeit überall herauskommt. Diese in der Natur anerkannte Nothwendigkeit nennt er Naturgesetz. Aber anerkannt ist bereits, (cfr. 1.) daß Gott der Urheber der Natur, Schöpfer der Welt sei. Das Gesetz also, dem gemäß alles in der Natur sich erhält, ist sein in die Natur gelegtes Gesetz, sein Wille. Also durch Betrachtung der Natur und die Anerkennung ihres Gesetzes kömmt so der

Mensch zur Erkenntniß des Willens Gottes. Und wenn es nun heißt in Bezug auf das eudämonistische Princip: „lebe der Natur gemäß," so begreift der das Gesetz vernehmende sein Princip als Willen Gottes, der durch Gott selbst zum Gesetz der Natur gemacht worden ist. Lebst du also der Natur gemäß, so lebst du dem Willen Gottes gemäß. Aber das Gesetz, als Naturgesetz geht die entweder leblos oder höchstens lebendig wirkenden Kräfte an in ihrer Bewußtlosigkeit und Willenlosigkeit. Es ist so das Gesetz Gottes das für die natürlich und willenlos wirkende Macht, nicht für den Menschen im Bewußtsein seiner selbst, wenn auch Wille Gottes, aber für die willenlos wirkende Macht. Also die Erkenntniß des Naturgesetzes und die Anerkennung, daß es der Wille Gottes sei, ist unzureichend. Durch die Natur, wie sie das Werk der Weisheit und Allmacht Gottes ist, wird dem Menschen, wenn er auf die Natur reflectirt, sie beobachtet, kund, daß ein Gott, daß er ihr Schöpfer, daß seine Macht und Weisheit unendlich sei. Die Natur ist somit als das Schöpfungsgesetz eine Offenbarung an den Menschen und wenn mittelst der Betrachtung derselben die Menschen zur Anerkennung des Gesetzes kommen, unter dem die Natur steht, so ist auch diese Erkenntniß ihnen von der Natur, als dem Werke Gottes aus, geworden: Er hat sich und seinen Willen durch die Natur und sein Gesetz in ihr offenbart. Diese Offenbarung aber ist eine mittelbare, das Mittel derselben ist die Betrachtung der Natur, die Folgerungen, die er aus der betrachteten Natur zieht. Ist er stumpfsinnig, wird es ihm freilich nicht offenbar, ohne Betrachtung ist sie keine Offenbarung Gottes, daher mittelbare Offenbarung. Und eben sie ist, weil der Mensch mit allen seinen Schlüssen doch nur zur Erkenntniß des Naturgesetzes kommt, unzureichend. Also um zur Erkenntniß dessen zu kommen, daß Gottes Wille Gesetz für des Menschen Wille, kann

b) der Mensch nicht weiter kommen bei der Betrachtung

der Natur. Seine Betrachtung muß alſo über die Natur hinausgehen; worauf hin? auf die Geſchichte. Natur und Geſchichte ſind die beiden Elemente für die Erkenntniß des göttlichen Willens, als Geſetzes. In der Geſchichte, ſo wie ſie ſich dem Blick des Betrachtenden aus der Vergangenheit her öffnet, finden ſich die Religionen, wie ſie waren, und theils noch ſind. Ging der Blick, als auf die Natur gerichtet, ſtets auf's Gegenwärtige, wie die Natur das ſtets Präſente iſt, ſo geht's jetzt, weil die Gegenwart nicht ausreicht, in die Vergangenheit. Wo nur immer in der Geſchichte eine Religion vorkommt, zeigt ſich aus der Vergangenheit her eine Anerkenntniß von Geſetzen, Befehlen, Verheißungen, Zuſicherungen, die weder Geſetze der Menſchen, noch der Natur ſind, ſondern Geſetze Gottes oder der Götter. Alle Religionen ſetzen daher voraus, daß Gott ſeinen Willen, wie auch ſich ſelbſt und ſeine Eigenſchaften, kund gegeben habe, und zwar unmittelbar durch ſich ſelbſt, ſo daß dieſe Kundgebung eine unmittelbare Offenbarung ſei. Nicht erſt durch ein Betrachten, durch Lernen und Belehrtwerden, nicht erſt durch ein Folgern aus dem Gelernten, ſondern geradezu durch den im menſchlichen Geiſt wirkenden göttlichen Geiſt wäre jener Wille Gottes kund worden, hätte ſich unmittelbar der Geiſt dem Geiſte kund gegeben. Nicht jedem Menſchen, aber dieſem und jenem, gleichſam dem von Gott dazu Erkorenen, nicht der Rotte Corah, aber dem Moſes. Darüber wird aber abſtrahirt von dieſem und jenem, der ein Gottbegeiſterter geweſen ſei. Das iſt dem Philoſophen einerlei, ob Solon, oder Moſes oder Chriſtus. Das Princip ſoll nicht ſein für irgend eine Religion, ſondern für die Willensfreiheit und die darauf gegründete Religion. Alſo bei der Geſchichtsforſchung für den Zweck des theologiſchen Princips bedarf es eines Kriteriums, kraft deſſen zu erſehen, wo göttliche Begeiſterung Statt hat und wo Schwärmerei und Faſelei. Das Kriterium iſt die menſchliche Vernunft und ihr Geſetz, das Geſetz des Denkens.

Zeigt sich in irgend einer Religion bei der göttlichen Offenbarung, die sie anspricht, ein Mißverhältniß mit der Vernunft, dann läugnet der Philosoph das Statthaben einer unmittelbaren Offenbarung; wo er aber mit der Logik Uebereinstimmung findet, da ist er sicher der gefundenen Wahrheit, daher stellt sich das Princip in die Formel „Thue den Willen Gottes, wie du ihn erkennst, aus der Natur mittelbar und durch die gottbegeisterten Menschen unmittelbar."

3) Im Verhältniß des Menschen zunächst zu ihm selbst will er, was ihm wohlgefällt, was irgend sein Leben und Wohlsein erhält, und je verständiger, desto mehr nimmt und will er das unschädliche. So hat jeder seinen eigenen Willen. Sodann im Verhältniß des einen zum andern, will auch jeder wohl, was der andere wünscht, vorausgesetzt, daß das dem Andern Dienliche auch seinen Planen nicht schnurstraks entgegen ist. Im Verhältniß aber des Menschen, weder zu ihm selbst noch zu andern, sondern zu Gott, von dessen Sein er sich überzeugte, dessen Willen er als Gesetz für ihn anerkennt, thut der Mensch auf den Eigenwillen Verzicht, wie das Gesetz es will (thue nicht deinen und des andern Willen, sondern Gottes Willen, der dich bestimmen soll). Damit also schon, daß der Mensch nicht seinen, noch den Willen der Menschen überhaupt, sondern einzig den Willen Gottes für das Gesetz anerkennt und alle andern Gesetze nur aus diesem Gesetze anerkennt, hat der Mensch schon angefangen, den Willen Gottes zu thun; er will nichts anders, als das, was Gott fordert, in mittelbarer oder unmittelbarer Offenbarung, daß er es solle. Folglich hebt der Mensch schon mit diesem theologischen Princip, sobald es als Princip anerkannt ist, an, der sittliche zu sein. Aber doch nur unbestimmter, ganz abstracter Weise. Es gilt darum, daß nicht blos im Allgemeinen gedacht, gesagt werde: Gottes Wille ist Gesetz für mich, und der Mensch nicht blos im Allgemeinen anerkenne, sondern daß das Gesetz im Einzelnen, Besondern,

im Leben eines Jeden in allen Verhältniſſen befolgt werde — in concreto. Dieſe Verhältniſſe, die täglichen Ereigniſſe, ſind ſehr verſchieden: Jeder iſt bald ſo, bald anders in ſeinem Leben geſtellt, bald auf dieſen, bald auf jenen Gegenſtand hingerichtet, bald mit dieſem, bald mit jenem zuſammen. Es gilt ein ſittliches Wollen in allen dieſen einzelnen und particulären Verhältniſſen. Da iſt überall der Wille Gottes das Geſetz. Woraus weiß nun der Menſch, was von ihm in jenen verſchiedenen Verhältniſſen zu thun ſei, daß und damit er den Willen Gottes thun könne? Die Pflichten, die der Menſch in allen Verhältniſſen hat, die Verbindlichkeiten, die ihm auferlegt werden, ſind der Wille Gottes. Aus deinen Pflichten wirſt du des göttlichen Geſetzes für jeden concreten Fall gewiß. Aber woraus wird mir denn gewiß, welches in beſtimmten Verhältniſſen meine Pflichten ſind? Dieſe Beſtimmtheit iſt die des Geſetzes; durch das Geſetz, den Willen Gottes wird dir das gewiß! und wodurch wird mir dieſer gewiß? durch die Pflicht! — weiter kann das Princip nicht kommen.

§. 12.

Seine Beurtheilung.

Es hat daſſelbe:

1) vor allen vorigen den Vorzug, ein vermitteltes zu ſein; die andern ſämmtlich ſind unmittelbar. Nun iſt ſchon in der Natur jede Wirkung ihrer Kraft, jede Aeußerung eines Inſtincts vermittelt. Bei klarem Wetter donnert es nicht. Ebenſo iſt jede Aeußerung der Kraft eine vermittelte, (die geladene Kanone braucht die Zündruthe; auch jeder Befehl iſt ein vermittelter); wo es nun den Grund der Erkenntniß angeht, das Princip des Inhalts einer Wiſſenſchaft, da kann keine dieſer Erkenntniſſe begründet ſein, wenn das Princip, der Grund nicht erkannt iſt, und in dieſer Erkenntniß des Grundes iſt das Princip ein vermitteltes. Aber das Princip einer Wiſſenſchaft, indem es nothwendig ein vermitteltes iſt, kann nicht durch etwas

anderes auſſer ihm vermittelt ſein. Die Idee des Princips iſt, daß es das ſich ſelbſt vermittelnde durch ſich ſelbſt vermittelte ſei. Und eben darin iſt das theologiſche Princip ſehr verkümmert; denn es ſind ſelbſt zwei andere, wodurch es vermittelt wird. Damit der Wille Gottes das Princip ſei für des Menſchen Willen, muß der Menſch

a) die Gewißheit haben, daß Gott ſei. Aus dem Princip ſelbſt „thue den Willen Gottes" kommt dieſe Erkenntniß nicht. Die Gewißheit iſt für das Princip vorausgeſetzt, durch ſie vermittelt ſich das Princip. Andererſeits

b) durch die Erkenntniß, daß der Wille Gottes einerſeits in der Natur dem Menſchen kund werde, andererſeits unmittelbar durch Gott, der dem Menſchen es kund thue. Aus dieſem Princip kommt der Menſch nicht zu dieſer Kundſchaft, daß das Naturgeſetz durch Gott ſei. Das Princip iſt vermittelt durch die Erfahrung. Aus der Gewißheit, daß Gott ſei und aus der Ueberzeugung, daß er dem Menſchen in der Natur den Willen geoffenbaret habe, folgt das Princip, es wird gefolgert, iſt alſo kein Princip mehr. Zu ſeiner Vorausſetzung hat alſo das Princip einen geführten (namentlich teleologiſchen) Beweis für's Daſein Gottes, ferner, daß Gott ſich Einzelnen u. ſ. w. geoffenbart habe. Davon hängt das Princip ab. Aber die Kritik dieſes Beweiſes hat ſich dagegen erklärt; die kritiſche Philoſophie hat ihm auch noch das genommen, wodurch es ſich gemacht hatte. In der Behauptung, der Wille Gottes ſei das Geſetz für den Menſchen und dieſer Wille ſei das Princip des Erkennens deſſen, was zu thun ſei, betrügt der Menſch ſich ſelbſt, nach Kant; es iſt ein angelogenes, nicht wahrhaftes Princip. Beſonders in der Kritik aller Offenbarung und ſeit dieſer iſt es gänzlich vernichtet. Welch' iſt das Buch, von dem durchaus erwieſen wäre, es allein ſei die göttliche Offenbarung; Koran oder Bibel, altes oder neues Teſtament? Das, wodurch alſo das Princip vermittelt iſt, ſtürzt zuſammen, alſo das Princip auch ſelbſt.

2) Mit dem teleologiſchen Princip theilt das theologiſche den Vorzug vor den übrigen, daß es unbeſtimmt iſt. Es iſt nicht

a) mein oder dein Wille, alſo nicht der Wille eines Einzelnen; ferner

b) auch nicht der Wille Vieler zuſammen, nicht der Wille einer Corporation, nicht particulärer Wille;

c) Der Wille Gottes, den jeder Einzelne, jede Societät, als das Geſetz für ſeinen Willen zu befolgen hat. Gott, deſſen Wille er iſt, iſt kein Einzelner, kein Dieſer, er zählt nicht, er iſt nicht particulär, nicht Nationalgott, ſondern der Einzige, und damit von all' dem unabhängig. Dieſe abſolute Unabhängigkeit iſt die abſolute Allgemeinheit, in der alle Beſonderheiten aufgehoben ſind. Aber dieſe Allgemeinheit iſt die Unbeſtimmtheit ſelbſt. Das Princip ſpricht alſo eine abſolute Allgemeinheit in der Unbeſtimmtheit aus. Aber auch dieſer Vorzug wird ihm mit dem teleologiſchen ſehr verkümmert. Wie das teleologiſche, indem das Unbeſtimmte, nicht das durch ſich den Menſchen Beſtimmende iſt, ſo auch hier, für jeden Entſchluß, That u. ſ. w. kann es nicht bei der Unbeſtimmtheit bleiben; der abſolut allgemeine Wille ſpricht das Beſtimmte nicht auch aus; durch ſich kömmt das Princip nicht aus ſich heraus, ſondern durch mich, dich, ein drittes; das Vermittelnde, Beſtimmende wird oft von Außen an das Princip gebracht. Freilich iſt zu ſagen, wenn ich meine Pflichten weiß, deren jede eine beſtimmte iſt, ſo weiß ich den Willen Gottes, der mir ſie auferlegt hat; aber woraus weiß ich, „daß und welche?" Umgekehrt, wenn ich den Willen Gottes weiß, ſo weiß ich auch, was in jedem Fall mir Pflicht iſt. So geht es aus dem Willen Gottes in die Pflicht, aus der Pflicht in den Willen Gottes ſtets in der Schwebe, und ein Princip, das den Menſchen ſtets ſchweben läßt, womit er nicht zum Beſtimmten herauskommt, iſt nicht Princip. „Du ſollſt nicht lügen," iſt ein Geſetz, das als Verbot eine Pflicht ausſpricht, und es iſt zu ſagen, es iſt

dies Gottes Wille; ferner Pflicht ist auch, nicht Unheil anzurichten, auf anderer Wohlfahrt bedacht zu sein. Nun die Frage: „ist es in allen Fällen meine Pflicht, nicht zu lügen?“ Ja, der Wille Gottes ist auch, daß ich kein Unglück stifte; nun kann der Fall sein, daß ich durch Lügen Unheil verhüten kann, wie steht's da? „Du sollst nicht tödten,“ ist auch Gottes Wille, aber es ist auch eine Pflicht, von der bürgerlichen Gesellschaft, von der Religion, vom Staate, Unheil abzuwenden. Ein Einzelner weiß, daß, wenn er leben bleibt, er Unheil bringe; was ist da zu thun? Man denke an Sand, Ravaillac. Mit unserm Princip geht es auf eine Jesuitenmoral hinaus, daß es mit dem Mittel nicht streng zu nehmen sei, bei gutem Zwecke. Das Princip sperrt der Niederträchtigkeit und Faselei, Thür und Thor auf — wegen seiner Unbestimmtheit.

3) Auch das ist ein Vorzug unseres Princips vor allen übrigen, daß es, indem sein Inhalt der Gedanke von dem Willen Gottes ist, sich direct an den Willen des Menschen richtet. Das teleologische, „perfice te“ ging direct nicht an den Willen, sondern an jede Fähigkeit; das praktisch-ästhetische an's Gefühl, das eudämonistische an's ganze Leben, das politische an den Menschen im Volke, das pädagogische an's Individuum. Hier geht es vom göttlichen Willen geradezu auf des Menschen freien Willen. Aber auch dies wird durch das Verhältniß, worin der menschliche Wille steht zum Menschen und zu den Objecten für den Willen, sehr verkümmert. Schon die Aeußerung eines blos thierischen Lebens, wie es auf Befriedigung geht, ist unmöglich ohne die Empfindung dessen, wodurch es befriedigt wird, unmöglich ohne den thierischen Sinn, noch mehr die Begierde; ihre Entstehung und Befriedigung ist unmöglich, ohne daß das, worauf sie geht, der Begehrende, wenn auch noch so vag, wisse oder kenne. Ohne Notiz dessen, was begehrt werden kann, ist keine Begierde möglich. Nun vollends für den Willen, daß es zur That komme, ist nicht

nur ein Object, das gewollt werde, ſondern auch eine Erkenntniß des Dinges erforderlich. Sie iſt die des Objectes, es hat ſie und iſt die Erkenntniß irgend eines Objectes. Das Object ſoll vom Subject gewollt und behandelt werden — dem Willen Gottes gemäß — in Allem, was du willſt. Aber das Object für den Willen iſt ſehr vielfach, das Subject des Willens ebenſo, dieſer oder jener, ein Kluger oder ein Thor. Die Erkenntniß, ohne die nichts zu wollen ſteht, iſt demnach eine eben ſo diverſe und variirende, wie Subject und Object ſind. Und ſo hat das Princip in Anſehung deſſen, was vom Menſchen gewollt werden kann, die oben berührte Objectivität. Es iſt ein objectives Princip; wie ſteht's mit dem Willen Gottes, wenn nicht ein Object wäre, in Anſehung deſſen er will? Die Erkenntniß der Objecte, auf die der Wille geht, hat zu ihrem Inhalt die Beſtimmtheit, das Materielle des Objectes z. B. die Erkenntniß der griechiſchen Sprache für den, der der ganzen griechiſchen Sprache mächtig werden will; dieſe Erkenntniß hat zu ihrem Inhalte, wie die Objectivität, ſo auch die ganze Materialität vom Alpha an bis zum Plato; ſo iſt das Princip das materiell objective. Aber es hatte ja doch die Beſtimmtheit des abſolut Allgemeinen und Alles vom Menſchen zu behandelnde iſt höchſtens ein relativ Allgemeines (außer der griechiſchen Sprache noch viele andere Literaturen). Die Subjecte, deren Wille ein ſolch relativ Allgemeines will, ſind auch nur relativ allgemein, eine Particularität (das ganze Corpus der Philologen). An dem Objectiven und Materiellen hätte der Menſch, damit der Wille Gottes geſchehe, hervorzubringen eine dem Willen Gottes gemäße Form, behandle die Wiſſenſchaft dem Willen Gottes gemäß nicht nach deinem Ruhme — „gieb dem, was du unternimmſt, die Form, die es kraft des ewigen Geſetzes zu haben vermag." So iſt das theologiſche Princip über ſich hinaus. Es kommt hiermit auf die Form

an, abgesehen von aller Subjectivität und Moralität. Das Princip geht im Formalen unter. Die Kant'sche Philosophie, hat diesem, wie allen materiellen Principien, ein Ende gemacht.

Drittes Kapitel.

Von den formellen Principien der Moral.

§. 13.

Deduction derselben.

Zuvörderst das Gesetz als solches hat wesentlich die beiden Bestimmungen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Das, dem sie mangelt, kann eine Maxime, Regel, Statut, aber kein Gesetz sein. Heißt es z. B. „Thue recht und scheue Niemand," so ist das Gesetz ausgesprochen, für den Willen und die That aller und zu aller Zeit; und zugleich die der Nothwendigkeit, es sind nicht Bedingungen, Voraussetzungen, unter denen dies erst zu thun wäre. Die Nothwendigkeit ist nicht eine durch deine Bedürfnisse, Begehrungen bedingte. Der Grund aus dem das Gesetz ist, muß also dieselbe Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, die das Wesen des Gesetzes ist; er, ratio legis, das Princip des Gesetzes, wenn er nicht die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Gesetzes in sich selbst hat, kann auch nicht der Grund des Gesetzes sein; was nicht im Grunde ist, kann das Gesetz auch nicht aus ihm haben. Um das Princip des Gesetzes, das gesucht wird, zu erkennen, muß jene Wesenheit des Gesetzes berücksichtigt werden und der Gedanke dieser Allgemeinheit und Nothwendigkeit muß der dirigirende Gedanke sein für die Erforschung des Princips. Aber das

Geſetz, deſſen Princip, beſonders für die Erkenntniß des Geſetzes geſucht wird, iſt Geſetz für den Willen und der Wille iſt nur Wille, als der des Subjectes, das ihn hat, und mit Bezug auf etwas, das gewollt werden kann und das Object genannt wird. Somit iſt zu betrachten

1) das Verhältniß des Objects für den Willen des Subjects, von dem das Object empfunden wird. Die Empfindung — perceptio — iſt es, mittelſt deren das Object ein Verhältniß zum Subject erhält und mittelſt deren alſo das Subject gegen das Object ſich wollend verhalten kann.

2) Eben das Verhältniß des Objects zum Subject, wie von ihm das Object nicht empfunden aber angeſchaut und durch die Anſchauung hervorgebracht wird. Sie die Anſchauung ἡ ἰδέα im platoniſchen Sinn — (intuitio — im Gegenſatz jener Perceptio, αἴσθησις) iſt es, mittelſt deren das Object ein Verhältniß unmittelbar zum Subject, mittelbar zum Willen deſſelben erhält.

3) Jenes Verhältniß iſt das des Objects zum Subject, zum Willen des Subjects, durch den Gedanken, den das Subject vom Object hat, weder durch Empfindung noch Anſchauung. Dieſer Gedanke rein abſtract, abſolut allgemein, heißt auch wohl Idee, aber blos als Gedanke, und er iſt's, mittelſt deſſen das Subject ſich wollend thätig verhält gegen das Object, als durch daſſelbe kraft ſeines freien Willens zu bewirkendes. Das Princip des Geſetzes für den Willen und der Erkenntniß eben des Geſetzes kann nicht entdeckt werden, wenn nicht auf das dreifache Verhältniß reflectirt wird. Durch Reflexion auf daſſelbe wird das Princip deducirt. —

ad 1) Das Object, welches durch die Empfindung des Subjects Gegenſtand für daſſelbe iſt und als Gegenſtand von ihm gewollt wird, iſt ein Materielles, und der Inhalt der Empfindung iſt ebenſo materiell, wie das Object der Empfindung. Des Objects Materialität beſteht in ſeinen Eigenſchaften, der

Inhalt der Empfindung von ihm beſteht in ſeinen Qualitäten. Die Proprietäten des Objects ſind die Qualitäten des Subjects. Dieſer Inhalt nun hat wie das Object der Empfindung eine Form, — aber welche die Form ſei, iſt dem Subject in ſeinem Wollen gleichgültig. Der Inhalt ſelbſt, ein Materielles, iſt kein Allgemeines, kein Nothwendiges. Die Form hat ebenſowenig Allgemeinheit oder Nothwendigkeit. Das Princip des Geſetzes muß Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. Aus jenem Verhältniß alſo des Subjects zu ſeiner Empfindung kömmt das Princip nicht. In dieſem Verhältniß nemlich ſteht es ſo: was, weil es von dem Subjecte empfunden wird, ihm zuſagt, das wird von ihm angenommen und der Wille geht darauf, weil es ihm behagt. Dies aber kann dem andern nicht zuſagen. Wenn's aber nur angenehm iſt, ſo kömmt es auch nicht auf die Form an, bei dem Verſtändigen. Aber bei dieſer Gleichgültigkeit der Form iſt an kein Princip zu denken. Drei Sinne beſonders geben von dieſer Gleichgültigkeit gegen die Form Zeugniß, das Gefühl, der Geſchmack, der Geruch. Keiner kann dem andern anmuthen, daſſelbe Wohlbehagen bei irgend etwas zu empfinden, de gustibus non est disputandum. Aus dem, was ihr ſehet u. ſ. w. könnt ihr doch kein Geſetz deduciren für das, was ihr ſollt. Das Subject wäre hier zu bezeichnen als αἰσθητικός, der Sinnige, das Object als τὸ αἰσθητικόν, das Sinnliche.

ad 2) Mittelſt der Anſchauung oder Idee, deren Object oder das Ideal ſelbſt kraft ihrer vom Subject realiſirt wird, erhält das Realiſirte ein Verhältniß zum Subject; aber unmittelbar ſteht dies Object nicht im Verhältniß zum Willen, ſondern zur Anſchauung. In ihm hat das Materielle keine Bedeutung. Der Inhalt der Anſchauung iſt nicht Qualität, nicht Senſation, nichts Materielles, in dieſem Object liegt alles an der Form, das Material iſt gleichgültig, vermittelt nur die Darſtellung der Idee. Das ſo aus der anſchauenden Macht

hervorgehende Object, indem dargeſtellt, kann Gegenſtand der Anſchauung anderer werden. Der Künſtler bringt ſein Werk hervor — du magſt's nun anſchauen. Hier wo es die Form gilt und wo das Object τὸ καλόν zu nennen iſt, kömmt das Behagen nicht mehr in Betracht. Das Subject verhält ſich im Hervorbringen und Anſchauen unabhängig von aller Materialität. Das Wohlgefallen iſt ein freies, ohne Behagen. Mit Bezug auf das Erſtgeſagte ſo: der Empfindende muß ſich intereſſiren für das, was er empfindet; der Anſchauende intereſſirt ſich gar nicht für das Angeſchaute; es iſt ihm intereſſant nicht um ſeiner ſelbſt willen, der Empfindende verhält ſich egoiſtiſch, der Anſchauende iſt der Freiſchauende: er will nichts haben, wie der Empfindende. Die Idee oder Anſchauung iſt realiſirt, das Ideal verwirklicht ſich allerdings in einem Material und das dem Ideal angemeſſenſte Material wird der Künſtler ausſuchen. Das Material kann der Marmor ſein oder der Sandſtein, kömmt dazu der Kunſtkenner und iſt er noch in der Empfindung befangen, ſo bewundert er's nicht blos, befühlt's auch in ſeiner Glätte u. ſ. w. Die Form hier das Weſentliche (unter 1) das Gleichgültige) iſt alſo zu betrachten, bei dem Schönen und deſſen Verhältniß zum Willen. Die Form hat eine innere Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ſo ſehr ſie variire in den äußern zufälligen Beſtimmungen (Bild der Diana und Aphrodite — beides Frauen, dies ſchon das Allgemeine der Form; ebenſo die Schönheit, aber nicht als weibliche, es könnte auch männliche ſein). Hier alſo iſt durch Reflexion auf die Form, wie es durch ſie das Schöne iſt, ein Geſetz zu entdecken, das Geſetz der Schönheit — (Geſetz der Metrik in der Poeſie, in den andern Künſten andere). Eine Empfindungslehre, die eine Wiſſenſchaft wäre mit Bezug auf den Willen des Menſchen iſt unmöglich. Aber eine Anſchauungs-Kunſtlehre, eine Aeſthetik iſt möglich; denn hier iſt durch die Form gegeben die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als Weſen des Geſetzes. Die

Anſchauung oder Idee, die dieſem Verhältniß das weſentlich Vermittelnde iſt, hat allerdings noch Beziehung auf die Empfindung. Die Idee iſt hinaus über die Anſchauung, über das Sinnliche und gehört der Vernunft an. Mittelſt des Auges ſchaut der Künſtler und der Kunſtfreund an, doch iſt die Anſchauung nicht die vom Auge bewirkte. Auge und Ohr ſind hier die Kunſtſinne. Bei dieſer Reflexion, wo die Möglichkeit einer Aeſthetik ſich zeigt, wären wir wohl nahe dabei, das Geſetz für die Ethik zu entdecken; dazu aber kommt noch erſt in Betracht

ad 3) das Object, das mittelſt des Gedankens ſich auf das Subject und deſſen Willen bezieht, ſo daß es mittelſt ſeiner Gegenſtand für das Subject in ſeinem Wollen und Thun wird. Es iſt das Gedachte, τὸ νοούμενον nicht τὸ αἰσθητόν. Es kann aber daſſelbe und wird ſtets und überall ein zugleich Empfundenes ſein, alſo irgend eine Sache mit ihren Eigenſchaften, irgend eine Handlung, wie ſie geſchieht und geſehen u. ſ. w. werden kann. Die Sache mit ihren Eigenſchaften, Qualitäten, die Handlung mit ihren zeitlichen und räumlichen Beziehungen, geht den Gedanken als ſolchen nichts an, ſondern die Empfindung. Aber die Empfindung und das Empfundene der Sache iſt in Beziehung derſelben auf das Subject und ſein Wollen mittelſt des Gedankens gleichgültig. Nicht darauf, daß ſie die Empfundene, lediglich darauf, daß ſie die gedachte ſei, kömmt es an. In dieſer Beziehung nemlich hat die Sache an ihr ſelbſt eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Gedankens und Denkens ſelbſt, alſo jene Weſenheit, ohne die das Geſetz nicht Geſetz und das Princip nicht Princip iſt. Aber eben dieſe Weſenheit iſt nichts Materielles und Reelles, ſondern das rein Formelle, abſtrahirt von aller Empfindung und Anſchauung, indem die Sache allein mittelſt des Gedankens Gegenſtand iſt. Ein Stück Gold iſt eine Sache, die empfunden wird in Farbe, Schwere, Klang. Der von dem Golde ſagen

kann, es ist mein, spricht ein Verhältniß der Sache als gedacht und zu ihm, dem Denkenden aus. Das mein sein, ist hier Object für das Subject in Ansehung seines Wollens. Aber diese Sache ist auch der Repräsentant, wie meines Eigenthums, so auch des Eigenthums überhaupt. Gehört nun ein Dukat einem Andern, so ist dies, des Andern sein, auch ein rein gedachtes. Heißt es nun „du sollst nicht betrügen," so ist dies eine Pflicht in Ansehung der Sache als gedachter. Ist das Eigenthum nur wie das empfundene Ding ein Einzelnes? Nein, es ist ein Allgemeines, kein Zufälliges, sondern Nothwendiges. Von den Dingen in ihrer Objectivität und Materialität und von den denkenden Subjecten, als empfindenden ist abstrahirt; denn auch diese Subjecte sind in Ansehung ihrer Empfindung das Reelle, Materielle. Es bleibt übrig nur die Form, eine nicht sinnliche, rein übersinnliche Form, die die Sache hat, als gedachte. Eben aber in der Beziehung des Objects mittelst des reinen Gedankens auf das Subject, für dessen Willen das Object ein Bestimmbares wird, eben durch diese Beziehung erhält das Object, indem es, seine Form angehend, das Allgemeine und nothwendiger Weise zu Bestimmende ist, den Charakter des Guten; das Object ist nicht τὸ αἰσθητόν, nicht τὸ καλόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθόν. In den Sachen und Personen ist, was sichtbar ist, Gegenstand der Empfindung, das Unsichtbare aber Gegenstand des reinen Gedankens, das Gute. Kannst du das Eigenthum sehen, hören? Ja der Dukat glänzt, aber das Eigenthümliche, daß er dein sei? daß er Eigenthum sein kann, dafür giebt es wohl ein Zeichen, eine Signatur. Aber das blos sichtbare ist nicht das Eigenthum selbst. Also die Reflexion auf das dritte Verhältniß ist über die fünf Sinne und den bloßen Verstand für's Nützliche und Schöne hinaus zur Vernunft als solcher. Die Form, die das Object als gedachtes hat, und sein Verhältniß zum Subject lediglich mittelst des Gedankens ist die rationelle Form, das rationelle Verhältniß. Entdeckt sich

hier ein Princip, ſo wird dieſes ein rationelles (formelles) Princip werden und eine Vernunftmoral begründen. Wo die Form, die das Object hat, indem es ein Angeſchautes wird oder iſt, die Kunſtanſchauung iſt, da iſt das Object nicht nur das formirte, ſondern auch das geſtaltete. Wo aber die Form deſſelben als das gedachte, das rationelle iſt, und alle Anſchauung negirt, da iſt das formelle das geſtaltloſe, nur das formirte. Das Recht an ſich ſelbſt hat eine beſtimmte Form, aber keine Geſtalt. Dem Guten iſt es demnach nicht nothwendig, daß es zugleich ein geſtaltetes ſei, erhält es eine Geſtalt, ſo iſt ſie am Guten ein zufälliges. So kann die gute That, die ein Menſch verrichtet, auch zugleich eine ſchöne That ſein, aber das Schöne iſt nur an der guten That die Zuthat. Die Ethik, indem ihr Princip das rein rationelle iſt, ſie alſo im Denken als ſolchem anfängt, bedarf für ſich der Aeſthetik nicht. Die ſchöne Darſtellung iſt ihr entbehrlich. Die Aeſthetik ſteht demnach zur Ethik im Verhältniß der Subordination und wo das Ethiſche ſich wirkſam beweiſ't, ſelbſt da, wo das Ethiſche mittelſt der Lehre dargeſtellt wird, iſt nicht erforderlich, daß die Darſtellung auch eine äſthetiſche ſei, ja es kann die äſthetiſche Darſtellung, wird auf ſie ein beſonderes Gewicht gelegt, der ethiſchen Abbruch thun. So bei einer Predigt, wenn der, welcher ſie hält, ſie durch und durch ſchön haben will, dann wird er ſeine Zuhörer ergötzen aber nicht erbauen, dann iſt er geſchmackvoll und — abgeſchmackt. Es iſt wohl lobenswerth, dort, wo es ſchicklich und auszuführen ſteht, dem Guten, das ſeine eigene Form hat, des Schönen Form zu geben, aber nicht nothwendig. Die Idee des Guten verwirklicht ſich, das Gute wird gethan mittelſt des freien Willens und der zur Realiſirung weiter gehörenden Mittel. Daß hiermit zugleich die Idee des Schönen realiſirt werde, gehört zur Realiſirung des Guten nicht. Der eine gute That verrichtet, eine gute Lehre giebt, muß nicht gerade ſchön ſein oder ſich ſchön ausdrücken können. Jede äſo-

pische Fabel ist eine gute Lehre und Aesop war Krüppel. Aber ebenso umgekehrt kann das Schöne hervorgebracht werden, ohne daß der Hervorbringende auch der Gute sei. Große Dichter waren nicht selten Schurken. Auf seinen Willen kommt's nicht an; sondern auf sein Genie. Ein anderes ist der Schöpfer eines schönen Werkes, ein anderes das schöne Werk selbst; dies kann nicht im Widerspruch stehen mit dem Guten. Schön und in sich selbst entgegen dem Guten, verträgt sich nicht mit dem Schönen. Das Laster der Herrschsucht kann sehr schön dargestellt werden, aber ein wesentliches Moment ist, daß es nicht so lockend dargestellt werde, daß es selbst zum Laster verführt.

Schluß.

Die Vernunft also ist's, kraft deren mittelst ihrer Reflexion auf die reine Gedankenform des Objects in seinem Verhältniß zum Subject, das Princip des Gesetzes für den Willen entdeckt würde. Kraft ihrer deducirt sich das Princip mittelst jener Reflexion. Auch berufen sich ja die Menschen, wenn sie nicht weiter können, und es gilt Recht gegen Unrecht, auf die XII. Tafeln? auf die mosaischen Gesetze? Nein, vielmehr auf die allgemeine Menschenvernunft; wie wenn sie sicher wären, daß sie dann gewiß das Recht auf ihrer Seite haben. Nun kann aber entweder

a) geradezu für die Deduction des ethischen Princips aus der Vernunft, die Möglichkeit, daß es durch sie aus ihr deducirt werde, vorausgesetzt sein, als sei kein Zweifel möglich, ob die Vernunft zureiche zur Entdeckung eines Princips der Gesetze überhaupt, oder auch nur des Gesetzes für den Willen. Die Voraussetzung oder Hypothese ist ein unbefangener Glaube an Vernunft, daß es der Vernunft möglich sei. Kant bezeichnet alles, was für irgend eine Wissenschaft, Kunst oder für das Leben vorausgesetzt wird, daß es möglich Begründendes sei, mit dem Ausdruck dogmatisch. Bei Kant sind daher die im ersten

und zweiten Kapitel beurtheilten ſubjectiven und objectiven Principien der Moral, weil jedes mit einer Vorausſetzung anfängt, dogmatiſche, und iſt auch das formelle Princip, für das ohne weiteres angenommen wird, die Vernunft vermöge das Princip zu ſein, ein dogmatiſch-formales, oder

b) es wird vorher daran gezweifelt, ob die Vernunft die Macht habe, das Princip irgend eines Geſetzes zu ſein, oder auch nur ein ſolches zu entdecken. Es geht alſo der Zweifel vorher, die Scepſis, und dieſer Zweifel führt zur Frage: Was vermag die Vernunft? wie weit reicht ihr Vermögen? Bis dahin, daß ſie das Geſetz des Willens ſei, oder ſelbſt deſſen Princip? Es geht alſo eine Kriſis vorher, ehe die Deduction kömmt. Die Vernunft hat ſich ſelbſt vorher zu unterſuchen, zu kritiſiren, zu ſehen, wie viel ſie vermag. Das Princip, welches durch dieſe Kritik der praktiſchen Vernunft ſich bedingt, wird alſo das kritiſch-formale Princip ſein, das Kantiſche.

Das erſte Verhältniß (der Empfindung) muß doch auch Geſetze haben, ſo zufällig die Empfindung ſei. Dahin gehört die Kritik der reinen Vernunft; ſie iſt die Beantwortung der Frage: vermag die Vernunft in Anſehung des Wiſſens ein Princip, aus dem alle Geſetze der Natur u. ſ. w. zu erkennen ſind.

Die zweite Frage: Vermag die Vernunft in Anſehung des Schönen gleichfalls ein Princip? Kant nennt dieſe Vernunft äſthetiſches Urtheil. Daher ſein Werk: Kritik der Urtheilskraft. Endlich:

Vermag die Vernunft eine Ethik? Dahin gehört die Kritik der praktiſchen Vernunft.

Es iſt bemerkenswerth, daß Kant, dieſer große Geiſt, die Kritik der Urtheilskraft noch im hohen Alter ſchrieb und ohne dieſes Werk wären weder Fichte noch Schelling, noch Hegel.

I. Das dogmatiſch formelle Princip der Moral.

§. 14.

Darſtellung deſſelben.

1) Sein Urheber iſt Zeno, nicht der Eleate, ſondern der Stifter der ſtoiſchen Philoſophie, deren Princip es iſt; in ihm iſt ſie die ſtoiſche Moral. Als von Zeno der Verſuch dieſes Princips zuerſt gemacht wurde, war in der griechiſchen Philoſophie die Periode der Sokratiker bereits vorüber. Aber auf die Philoſophie des Sokrates und ſeine nächſten Schüler bezog ſich doch, wenn gleich nur negativer Weiſe jener Verſuch eines rein rationellen Princips und iſt darum ein Blick zu thun auf jene Philoſophie.

Sokrates nemlich und ſeine Schüler faßten die beiden Ideen

a) die des Schönen — τὰς τοῦ καλοῦ und

b) die des Guten — καί ἀγαθοῦ ἰδέας

in einer einzigen zuſammen. Der Name für dieſe, war das Wort καλοκαγαθία. Die Reflexion auf das Schöne und Gute in der unzertrennlichen Einheit beider von einander wurde von außen her veranlaßt, durch die Nationalität und Religioſität des Griechen ohne Unterſchied der beſondern griechiſchen Stämme, (ob Spartaner oder Athener). Die griechiſche Sitte bis in's gemeinſte Volk in Anſehung des Geſetzes, deſſen Befolgung ſie iſt, das Gute, hatte zugleich die äußerliche Form des Schönen und die griechiſche Religion in ihrem Cult war unzertrennlich von der Verehrung der Götter. Jeder einzelne Grieche hatte nur einen Werth in ſeinem Volke, durch deſſen Sitte und Religion und in ihm war kein Werth, kein Streben, unter ſeinem Volke für ſich in ſeiner Perſönlichkeit etwas bedeu-

ten zu wollen. Seine unmittelbare Einsicht war der Nationalsitte und Religion dahingegeben. So stand es, so lange griechische Sitte und Religion blühte. Aber zu Perikles Zeit (also auch des Sokrates) war diese Sitte und Religion in Verfall, indem die Individuen, nach dem Grade ihrer Bildung jedes für sich etwas sein wollten. Dieses Streben der Personalität, im Einzelnen sich geltend zu machen gegen das Allgemeine, war auch in die Philosophie übergegangen; die Philosophen machten zum Gegenstand ihrer Forschungen die Sitten und Religionen ihres Volkes, es war ihnen etwas Objectives, ihnen gegenüber. So kam die Philosophie aus dem concreten und religiösen Volksleben zum Abstracten des Beurtheilens und Sprechens darüber. In diesem Zwiespalt zwischen Volk und diesem und jenem Individuum philosophirte Sokrates und seine Schule; in dieser Philosophie wurde auch, was concret und lebendig im Volke vorhanden gewesen war, jene Kalokagathie abstract der Gegenstand der Philosophie; es ging darauf mit der Philosophie, daß jeder für sich ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός werde, dem Volke gegenüber. Daher auch bei den Athenienſern die Feindseligkeit gegen den Sokrates; das Volk merkte, die Philosophie gehe gegen es, jene wollten selbstständig sein. Dies Verhältniß der sokratischen Philosophie zu dem Volke hat von Henning sehr klar entwickelt (S. 35—56.) in seinen Principien der Ethik. Bei jener Idee, Einheit des Schönen und Guten blieb Zeno nicht stehen, sondern reflectirte auf das Gute, abstrahirte von dem Schönen, als sei das Schöne nur eine Beigabe des Guten und so wesentlich ihm die Form des Guten sei, die Form des Schönen außerwesentlich. Aber bei der Reflexion auf's Gute wurde, wie vom Schönen, so auch nach den Sokratikern, von der Volkssitte rein abstrahirt. Es galt darum, daß der Denkende und Philosophirende sich als der vollendet Gute und Weise mittelst seines Denkens, Wollens und Wirkens geltend mache. Der ἀνὴρ καλὸς κἀγαθός

blieb dahin gestellt, der ἀνὴρ σοφός wurde gesucht. So hob das Philosophiren für unser Princip an.

2) Vorausgesetzt ist von diesem Philosophiren die Möglichkeit der Erkenntniß, der absoluten Freiheit, als der des Menschen und die Möglichkeit eines Gesetzes für den Menschen, damit er zu dieser absoluten Freiheit gelange; endlich die Möglichkeit der Erkenntniß eines Grundes jener Freiheit und eines Gesetzes für beide. Ist der Grund erkannt, so ist das Princip erkannt. Aber indem das Gesagte vorausgesetzt wurde, war zugleich noch ein anderes vorausgesetzt, und zwar so, daß seine Voraussetzung durch diese Voraussetzung sich bedingte; jene die mittelbare, diese die unmittelbare. Was war dies andere, gleichfalls vorausgesetzte? von der griechischen Religion, von den wenn auch höchst schönen doch viel gestalteten Götterwesen war abstrahirt. Aber indem hiermit die objective, oder bis dahin bestandene Religion von der Philosophie aufgegeben war, wurde nicht die Religion selbst aufgegeben; so wie sie bestanden hatte, war sie eine positiv concrete mit den Orakeln und Priestern; der Philosoph wollte eine rein abstracte, eine Religion als die seinige, wie er mittelst des Nachdenkens dazu kam, rein subjective Religion (bei der Darstellung des kritisch formalen Princips werden wir auf etwas ähnliches kommen). Wie ist's denn mit jener philosphischen Religion der stoischen Schule? Folgendermaaßen: So wie der Mensch anfängt, Erfahrungen zu machen, ἐμπειρίας, hat er sich, der sie macht, Dinge gegenüber, an denen er sie macht. Diese Dinge, wie sie wahrgenommen werden, sind unbestimmbar viele und mannigfaltige in ihren Eigenschaften, Formen, Wirkungen u. s. w. So wenig er, der die Erfahrung macht, läugnen kann, daß er sei, so wenig auch steht von ihm zu läugnen, daß die Dinge, die er erfährt, Existenz haben und wenn auch darunter nur scheinbare sind, die nur vorübergehende Existenz haben. Seine Erfahrung ist demnach die, daß die vielen und mannigfaltigen, alle beisammen

ſind, neben — nach einander; es iſt alles zuſammen. Läßt er es nicht bei der bloßen Erfahrung, wie er ſie zu machen getrieben iſt, ohne Freiheit, fängt er vielmehr an, das Erfahrene durch Aufmerkſamkeit genau zu beobachten, ſo entdeckt ſich ihm, beſonders je tiefer er beobachtet, daß ſie nicht blos beiſammen ſind, ſondern daß ſie zugleich mit einander zuſammenhängen, connex ſind. Dieſe Beobachtung, die der Aufmerkſame nothwendig macht, führt ihn ebenſo nothwendig auf die Anerkennung einer Einheit, die durch all das Viele und Mannigfaltige hindurch geht, wie der Faden, an den Perlen gereiht ſind. Das Eine im Vielen iſt es eben, wodurch das Viele ein gegenſeitiges Verhältniß hat, ein Verhältniß, worin die vielen ſelbſtſtändige, ſelbſtthätige, wirkſame, wirkende und wirkliche ſind. Das Wort für jene Einheit, die keine numeriſche Zahleinheit, iſt auch nicht blos abſtracte Einheit des Gedankens, ſondern die Einheit, die von Allem die Wirkſamkeit begründet ἡ φύσις. Sie iſt's, kraft deren in den vielen und mannigfaltigen Selbſtbewegungen, ein Werden, Wachſen φύειν iſt, kraft deren jedes Lebende in Allem ein Beſeeltes zu werden vermag. Jene Phyſis, die Einheit von Allem iſt zugleich ἡ ψυχή die Seele von Allem. Ἡ ψυχὴ ἐν τῷ παντί, ἡ τοῦ παντὸς ψυχή. Die Dinge in ihrer Mannnigfaltigkeit und Vielheit ſind der Leib dieſer Seele, und die den Dingen inwohnende Einheit iſt die Seele des Leibes. Das All' unzertrennlich von dem Einen und das Eine in dem All', ſind beide durch dieſe Unzertrennlichkeit die Welt, ὁ κόσμος, in dem Sinn des geordneten, geregelten, jener abſolute Schmuck. Ihre Geſtalt in der Unendlichkeit des All' iſt die ſphäriſche, wie einzelne Weltweſen auch dieſe Geſtalt haben; in der unendlichen ſphäriſchen Form ſtellt ſich die Welt dar nach ihrer Aeußerlichkeit — inwohnend die Seele. — Die Welt nun, deren Einheit die Seele iſt, iſt Gott. Gott hat alſo eine unendliche Kugelform; nun iſt freilich gerade die ſphäriſche Form die, die der Grund aller ſchönen Geſtalten iſt.

Das Gerade, Eckige, Schroffe iſt nicht das Schöne. Die Schönheitslinie iſt die Curve. Von dieſer Form abſtrahirt jene Philoſophie. Vom Schönen hatte das griechiſche Volk Götter, jeden in einer concreten Geſtalt, jeden discret vom andern und Polytheismus; — ſo negirt die ſtoiſche Philoſophie das Götterſein und ponirt einen abſolut einzigen Gott, aber nicht verſchieden von der Welt. Das Eine in Allem und das Eine das belebende von Allem. Die Religion des Stoikers iſt alſo die pantheiſtiſche gegen den Polytheismus des griechiſchen Volkes. In dieſem Pantheismus ſetzt das Princip an, ohne daß übrigens auf die Religion noch ein beſonderes Gewicht gelegt wird. Dem Stoiker iſt es nicht um dieſen Gott, um die Religion, ſondern um den Weiſen zu thun.

3) Die einzelnen Weſen in der Welt ſind insgeſammt Theile derſelben. Sie iſt das Ganze, in ihr kommen ſie zur Exiſtenz und in ihr allein exiſtiren ſie, ἐκτὸς τοῦ κόσμου οὐδέν. In ihr aber exiſtirend, hat zugleich jedes dieſer Weſen ein Beſtehen in ſich ſelbſt und iſt daſſelbe als in ihr für ſich exiſtirend in irgend einem Grade ſelbſtſtändig. Aus dem Grade dieſer Selbſtſtändigkeit iſt die Selbſtthätigkeit eines jeden beſtimmt. Sie iſt Selbſtbewegung αὐτοκίνησις. So entſprießt die Pflanze der Erde, ſie wächſt; aber ihre Bewegung iſt nicht in dem Grade Selbſtbewegung, wie die des Thiers. Unter jenen Weltweſen findet der Menſch ſich ſelbſt; auch er hat ein Beſtehen, lediglich in der Welt, auf Erden, wie das Thier, aber wenn alle andere Weltweſen nur willen- und vernunftlos beſtehen und ſich bewegen, ſo vermag er Vernunft und Willen; mit dem Vermögen beider entſteht er im Weltall; und eben weil ſein Weſen Vernunft und Wille iſt, vermag er ſich ſelbſt zu finden, ſich zu erkennen, und zu wiſſen. Das vermag außer ihm kein anderes Weſen. Die Sonne ſchaut ſich ſelbſt nicht. Der Menſch aber, indem auch nur des Weltkörpers bewußt und die Sonne wahrnehmend, ſteht durch das Erkennen der Sonne über

ihr; so mit jedem andern Körper und selbst mit dem Weltall. Die ihm, dem Weltall inwohnende Seele ist nicht Geist; der Gott, der die Welt ist, weiß nicht, daß er die Welt ist. Aehnlich Spinoza: Gott nur Substanz, nicht Geist, nicht sich selbst wissend. Aber Vernunft und Wille ist dem Menschen, wie er in der Welt ent- und besteht, vorerst nur als Anlage, Vermögen wesentlich, er wird gezeugt und geboren; die Weltseele, die Natur ist das erzeugende Princip; hebt mit dem Zeugen an zu leben, so daß der Zeugungsact ein das Leben des Gezeugtwerdenden verwirklichender Act ist; aber erst wie er zu leben beginnt, kann er vernünftig und wollend werden. Erst durch Anregung (auch von Außen) jener Anlage der Vernunft und des Willens und durch Entwicklung dieser Anlage wird Vernunft und Willen aus dem blos Möglichen ein Wirkliches. Dies Anregen, Entwicklen und Ausbilden des lebenden Menschen zu einem wirklich vernünftigen und willenskräftigen kann genannt werden — eine Vervollkommnung. Der Mensch vermag sich mittelst äußern gegebenen Anlasses zu einem vernünftigen und willensthätigen selbst zu machen und geht er in diese Bewegung der Vervollkommnung ein, so wird er wirklich vernünftig. Für die stoische Philosophie aber ist der Satz: „vervollkommne dich," weder Gesetz noch Grundsatz, wie in der Leibnitzisch-Wolffischen Schule. Dort war der Satz ein objectiv materieller Grundsatz, dort galt es mit der Selbstvervollkommnung einen bestimmten Zweck, so daß das sich Vervollkommnen einzig tauglich machen zu etwas sei. Von all' dem Objectiven hat die stoische Moral abstrahirt; sie setzt daher nicht im Princip der Selbstvervollkommnung an, sondern für sie ist der Gedanke der Selbstvervollkommnung nur ein die Erforschung und Entwicklung ihres Moralprincips vermittelnder. Zur Ausbildung des Menschen zur Vernunft und Willensfreiheit sind in der Welt, in der sie Entstehen und Bestehen hat, Hindernisse gesetzt, wie er sie, wenn er irgend vernünftig ist, entdeckt. Woher

ſie auch kommen mögen, ſie ſind da. Und gegen dieſe Hinderniſſe anzukämpfen iſt das höchſte, damit er zur Vernunft und Willensfreiheit komme. Der Kampf dagegen iſt die Tugend. Mit der Selbſtvervollkommnung iſt es für den, der ſich vervollkommnen ſoll, um einen Zweck zu thun, den er mittelſt der Vervollkommnung zu erreichen ſtrebt, und dieſe Selbſtvervollkommnung kann ſtill und ruhig ohne Anſtrengung fortgeführt werden; trifft ſie auf Hinderniſſe und nimmt ſie die ſelbſt als Mittel herein, um zu ihrem Zwecke zu gelangen, da iſt die Thätigkeit gegen jedes Hinderniß gerichtet; der Kampf iſt die Tugend, der Sieg iſt die Freiheit. Die Tugend iſt dieſer Kampf, hat gar keinen materiellen objectiven Zweck, iſt ſich ſelbſt Zweck (wie bei Kant). Es wird das Rechte gewollt und gethan, trotz aller hindernden Schurken. Die Tugend um der Tugend willen. Aber, weil der Endzweck eben die Freiheit in der Einheit mit der Vernunft iſt (oder die Weisheit), ſetzt ſich die Tugend ſelbſt zum Mittel herab. Iſt die Tugend errungen und durchgekämpft, iſt der Sieg die gleichmäßige ruhige Weisheit; der Tugendhafte iſt noch im Kampfe, der Weiſe iſt der Sieger.

4) Die Hinderniſſe, die dem, daß der Menſch ſich zum Weiſen mache, entgegen ſtehen, ſind im Allgemeinen zweifacher Art:

α) Solche, die, da er ein Glied oder Theil der Welt in ihr exiſtirt, lebt, von Außen her an ihn kommen und zwar ſo, daß der Grund dieſer Hinderniſſe eine Macht iſt, die er nicht überwältigen kann; er iſt nur ein Theil, jene Macht, durch die die Hinderniſſe kommen, iſt die Macht des Ganzen, wogegen der Einzelne nichts vermag. Wenn der Menſch in der Natur auf Erden einzeln ihre Kräfte in ſeine Gewalt bringen kann, da wird er, indem verſtändig und vernünftig, alle Mittel brauchen, um ſolche Kräfte zu bewältigen, ſo daß ſie ihm dienen. So fängt er z. B. den Wind in den Seegeln auf, der Wind muß das Schiff vorwärts bringen, aber der Sturm, das Erdbeben,

wo bleibt der Mensch mit seiner Kraft? Da ist die Natur mächtiger, als all' euer Witz. Auch der einzelne Mensch einer ganzen Gesellschaft als Individuum gegenüber, kann an dieser Gesellschaft ein Hinderniß haben; ein Volk im Aufruhr, was kann der Einzelne dagegen? Solchen Hindernissen, deren Princip mächtiger ist, als der Mensch, kann er nur begegnen dadurch, daß er, wo er von ihnen bewältigt wird, standhaft bleibt, sich nicht erschüttern läßt; dies ist dann sein Wille und die Freiheit desselben und darin beweis't er seine Vernunft. Die Tugend, wie sie solchen Hinderniſſen gegenüber Kampf ist, bezeichnet die Stoa durch das Wort Unerschütterlichkeit: „Sustine, *ἀνέχου*" heißt es da; si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae.

β) Solche, die in dem Menschen selbst enthalten, nicht von Außen an ihn gebracht sind, und die das, daß er zur Bedingung seines Vernünftig- und Freiseins das Leben hat, das Leben zum Grunde haben. Sie sind vom Einfachsten an Gefühle, Vergnügen, so kann er dadurch in seiner Vernunft gestört werden, ebenso bei'm Schmerz. „Vergnügen ist kein Gut, Schmerz kein Uebel," ganz umgekehrt das Eudämonistische. Das Leben in diesen Gefühlen ist bestimmt durch Triebe, als menschliches weiter durch die Neigungen. Es kömmt im Lebenden zu Affecten, Leidenschaften; von den einfachen Neigungen bis zu den Leidenschaften hat der Mensch in sich selbst Hindernisse für seine Vernunft; dagegen kämpft er an, das ist seine Tugend; worauf geht der Kampf? Darauf, daß der Mensch aus sich selbst jene Hindernisse herausarbeitet, sie alle vernichtet, als wäre jedes Gefühl, jede Leidenschaft ein zu tödtender Feind. Die Tugend, als dieser Kampf gegen alles in dir, ist die *ἀπαθία*, bis zur absoluten Gleichgültigkeit muß es der Mensch bringen. „*ἀπέχου*, abstine" alles dessen, was dem Thoren ziemt.

Beides nun zusammen, der Kampf gegen die unüberwind-

lichen Hinderniſſe und gegen die beſiegbaren drücken ſich aus in *ἀνέχου* und *ἀπέχου*. Bringt's der Kämpfende in ſeiner Unerſchütterlichkeit zum vollendeten Siege, was wird die Folge ſein?

γ) Daß er ſich ſelbſt vollkommen genügt und daß er nach nichts in der Welt ſich ſehnt, durch nichts erſchüttert werde. Das Aeuſſerſte iſt alſo die *αὐταρκία* bedingt durch α und β. Der Weiſe alſo iſt ſich ſelbſt genug. Darauf geht's hinaus. Daher auch das Princip nach dem Dichter ſo auszuſprechen iſt, „sapere aude!" Wag's nur weiſe zu ſein. Mit der Freiheit iſt die Weisheit errungen und umgekehrt. „Esto sapiens, ut liber sis," wie Epictet; oder auch liber esto, ut sapiens sis.

§. 15.

Beurtheilung dieſes Princips.

Iſt es mit ihr gleich vorn herein auf ſeine Widerlegung abgeſehen, ſo hat der Urtheilende ſeine Stellung außer ihm zu nehmen und es von Außen anzugreifen, denn bei keinem andern Princip iſt die Veranlaſſung ſo groß, daß, wer in der Beurtheilung deſſelben auf es eingeht, dadurch bewogen werde, ihm beizuſtimmen. Daher denn jenes Princip gemeinhin nur von außen beurtheilt wird. Dieſe Beurtheilung von außen charakteriſirt ſich auf folgende Weiſe:

Der Urtheilende nimmt zu ſeinem Kampfplatze, Standpunkte, das geſellige Leben der Menſchen. In dieſem kommen, wie er und jeder erfährt, ſittliche Beziehungen der Menſchen auf einander vor; als beſonders die Liebe der Eltern zu den Kindern, der Kinder zu ihnen, das Vertrauen der Freunde auf einander, die Treue der Bürger, ihr Gehorſam gegen das Geſetz. Gegen alle dieſe ſittlichen Motive verhält ſich aber der Stoicismus kaltſinnig und gleichſinnig, da es gegen ihn gar nichts iſt. Das ganze Heer der geſelligen Tugenden kann alſo der Angreifende gegen den Stoicismus aufbieten! Allein der Angriff, der von Außen her gemacht, afficirt ihn gar nicht,

denn was geht mich dein und aller Menſchen Leben an, ſagt er, „dein Intereſſe iſt nicht Grund gegen mich, ich erkenne dieſe Gründe gar nicht an. Was dir auch immer lieb ſei im Leben, mir in meiner Apathie iſt dies ganz gleichgültig.“ Anders iſt es, wenn die Beurtheilung des ſtoiſchen Grundſatzes nicht darauf ausgeht ihn zu widerlegen; wenn ſich vielmehr der Beurtheilende gleichgültig — ἀπαθῶς — dagegen verhält, ob das Princip gelten müſſe oder nicht, dann ſteht er ſchon in der Gleichgültigkeit auf gleichem Fuße mit dem Stoiker. Anders alſo iſt es, wenn das Princip von ihm ſelbſt aus beurtheilt wird, alſo der Standpunkt in ihm ſelbſt genommen wird, nicht im geſelligen Leben u. ſ. w. Unter den Elementen, die eingeſtandenermaßen ſeinen Grundſatz conſtituiren, iſt das dritte Autarkie. Auf dieſe, das weſentlichſte Element des Princips, wird alſo weſentlich zu reflectiren ſein.

1) Die Autarkie. „Der Weiſe thut ſich ſelbſt genug, absolute sibi sufficit.“ Ganz wohl. Aber war er denn von Anbeginn der Weiſe? Nein, er iſt's geworden, er hat ſich zu dem Weiſen gemacht. War denn alſo ſeine Selbſtgenügſamkeit eine urſprüngliche? Nein, denn ſie hat die errungene Weisheit zur Bedingung ihrer Möglichkeit. Sapiens esto, ut tibi sufficias. Von Anbeginn nicht der Weiſe, auch nicht der Thor war er der nur Unwiſſende, der ſeiner noch nicht Bewußte, das Kind, wie es gezeugt worden, wie es zu leben anfing. Aber ſo war er voller Bedürfniſſe: der Nahrung, der Pflege, des Schutzes, der Erziehung, der Unterweiſung. Er wäre nicht der Weiſe geworden, wenn er es iſt, falls nicht dieſe Bedürfniſſe ſämmtlich geweſen und befriedigt worden wären. Alſo die Autarkie, zu der er, als der Weiſe, es gebracht hat, hat zu ihrer Vorausſetzung die Befriedigung der Bedürfniſſe. Zum Weiſewerden gehört das Denken, dazu das Sprechen, ohne Erziehung wäre er weder zum Denken, noch zur Sprache gekommen. Wie viel ſchließt das Bedürfniß, der Denkende zu werden, ein? Das

Bedürfniß, in einem Volke geboren zu ſein, alles das, was die Exiſtenz ſeines Volkes bedingt. Nach und nach bringt er es dahin, denn in einem Sprunge wird er's nicht — jene Bedürfniſſe, die durch andere befriedigt werden mußten, ſind ſelbſt dadurch zu befriedigen, daß er die Mittel ſucht. So hebt er an, aus der Minderjährigkeit zur Selbſtſtändigkeit zu reifen. Durch das Leben des Selbſtſtändigen bleibt aber all ſein Streben nach Weisheit fort und fort bedingt. So lang er lebt, braucht er Mittel zur Erhaltung ſeines Lebens. Auf Weisheit früh bedacht und auf Selbſtgenügſamkeit, ſtrebt er dahin, die Mittel zu erwerben, ὁ σοφὸς χρηματιεῖται. Mit dem Erworbenen iſt es ihm aber, der weiſe werden will, nicht um den Beſitz, Genuß zu thun, wie dem Eudämoniſten, ſondern Beſitz und Genuß ſind ihm gleichgültig. Die Mittel, die er erwirbt, haben zum Zweck ſeine Unabhängigkeit von Beſitz und Genuß, ſeine Freiheit und Genügſamkeit ſeiner ſelbſt, der nur jene Mittel dienen. Haus und Hof, Nahrung und Kleidung ſucht er, nicht, weil ihm etwas daran gelegen ſei, ſondern weil er ohne das nicht den Zweck, den er hat, weiſe zu werden, leicht erreichen kann, da des Lebens Bedürfniſſe ihn in Anderer Abhängigkeit bringen können. So war Cato der Jüngere ein entſchiedener Anhänger des ſtoiſchen Syſtems und Plutarch erzählt von ihm, er ſei ſehr fleißig im Landbau geweſen. Das Extrem in dieſem erſten Elemente der Autarkie iſt es nun, auch jene Mittel des Beſitzes und Genuſſes entbehren zu können; alſo wo nicht mehr Fleiß, Arbeit, äußerlich und mit Rückſicht auf die Verhältniſſe, die Angelegenheiten des Fleißes ſind, er dem allen entſagt, ſich alſo dem Zufall überläßt für's Leben, indem ihm das Leben ſelbſt ſchon gleichgültig iſt. Alſo Haus und Hof, wozu das? Eine Tonne thut's auch, in die ich hineinkrieche. Mahlzeiten, beſtimmte Arten von Speiſen in beſtimmten Stunden iſt gleichgültig. Eine Hand voll Datteln thut's auch, und wenn zum Schöpfen des Waſſers ein Becher nöthig ſcheint,

brauche ich die Hand. Der Weise ist der Cyniker; der Stoicismus ist übergegangen in den Cynismus, so Diogenes. Das ist das Pröbchen der Spitze der Autarkie und an dieser Spitze ist der Stoicismus nicht blos der griechischen Philosophie eigen, so hat ihn die indische Philosophie, die Gymnosophisten, der Derwisch, Fakir, so im Grunde war jeder Kapuziner; alle mehr oder weniger aus dem Princip des Stoicismus. Neben Marc Aurel dem Kaiser in seinem Pallast steht Diogenes in seiner Tonne. Und wohl kann in Nathan dem Weisen gesagt werden: „der Bettler ist der wahre König" durch freie Entsagung von allen Bedürfnissen; aber nichts desto weniger hat diese Autarkie dies Bedürfniß und braucht Mittel zu seiner Befriedigung. Sie ist also nicht eine wahrhafte Selbstgenügsamkeit, denn diese wäre mit absoluter Bedürfnißlosigkeit verknüpft, hier geht die Autarkie vom Bedürfniß aus und bleibt am Ende auch am Bedürfniß hängen: heißt es von Gott, er sei der Allergenugsame, da ist dies ohne Voraussetzung eines Bedürfnisses, die absolute Bedürfnißlosigkeit. Also in diesem ersten Elemente leistet sich das Princip selbst nicht, was es sein soll und verspricht, es ist für sich in der Autarkie eines Andern bedürftig. So wie Gott anerkannt ist, ist dies Princip überwunden. Gemeinhingestellt verhält sich's mit dem Princip, so wie in einer Gesellschaft, wo die Damen selbstgefällig und selbstgenügsam sind: wollen sie dieser Satisfaction recht froh werden, dann geht's über die andern her; haben sie diese durchgehechelt, dann haben sie sich genug gethan. Nicht als gehe der Stoicismus auf Selbstgefälligkeit aus.

2) Die innern Bedingungen jener Autarkie sind die in der Darstellung betrachtete Ataraxie und Apathie, die als das erste und zweite Element des Princips vorkommen. Dieser beiden Bedingungen ist die Selbstgenügsamkeit bedürftig, wenn auch ihrer nur als negative Bedingung; denn zur Ataraxie und Apathie muß es einer bringen, woher soll sonst die Autarkie kom-

men? Also es erheischt das Element der Selbstgenügsamkeit die beiden andern, es ist nichts ohne sie; welche Selbgenügsamkeit? die nur durch Befriedigung des Appetits nach Ataraxie und Apathie Statt haben kann.

α) Nur wer unter allen Umständen, in allen Gefahren und Verhältnissen sich ganz unerschütterlich hält, schlechthin standhaft, nur der kann sich selbst genug thun. Also ohne diese Ataraxie ist keine Autarkie möglich, die conditio sine qua non. Aber was gehört denn nun zu jener Ataraxie für sich? Gewalt, Gefahr, alles überhaupt, wodurch der Mensch in seinem Leben und seiner Selbstständigkeit und Weisheit bedroht werden kann.

Es giebt für ihn keine Aufforderung zu beharren, auszuhalten, kein ἀπέχου, ἀνέχου, wenn's keine Gefahr giebt, wenn außer ihm keine feindliche Macht ist; ohne sie kann er nicht zu diesem Elemente der Weisheit kommen: so ist er auch dessen bedürftig, daß Gewalten außer ihm seien, sofort ihn bedrohen: So ist daher jene Unerschütterlichkeit ein großer Gedanke, aber nur unter der angeführten Voraussetzung mehr als Gedanke.

Es könnte z. B. sein, daß einer meine, er sei durch und durch tapfer und durch nichts zu erschüttern. Gute Meinung! Jeder Gewalt werde er sich heldenmüthig widersetzen. Jemand macht ihm nur eine Faust; sonst findet er gar keine Gelegenheit, Beweis zu geben von seiner Ataraxie. So die Franzosen, die jetzt gar keine Gelegenheit finden, ihre Ataraxie zu beweisen, weil die andern Mächte sich nicht einmischen. Es gebricht ihnen an Gelegenheit dazu. Stürzt die Welt zusammen, so wird der Weise wohl zerschmettert, aber nicht erschüttert. Aber es hat keine Gefahr, daß sie zusammenstürzt. Der Weise weiß das am besten, er kennt die Natur in ihren Gesetzen, daher er die Unmöglichkeit des Einsturzes der Welt einsehen muß: jenes „si totus illabatur orbis, impavidum etc. ist nur eine große Redensart des Poeten. Das Bedingtsein der Ataraxie muß sich also der Weise gefallen lassen.

β) Die Apathie. Es ist unmöglich, daß der Mensch sich in hereinbrechenden Gefahren und unter der Gewalt selbst ganz unerschütterlich verhalte, wenn er empfindlich ist. In dem Grade als er Empfindlichkeit hat, wird er auch erschüttert, vor allem also muß er der Gefühllose sein, ἀπαθής, damit er ἀπάθακτος werde. Wo der Selbstständigkeit die Gefühllosigkeit ursprünglich nnd wesentlich ist, da vermag sie unerschüttert zu bleiben. So der Fels, von dem Ramler singt „in Sturm und Ungewitter steht er unerschüttert da." Das Princip muß aber einräumen, daß dem Menschen die Gefühllosigkeit nicht ursprünglich sei. Wie er entsteht, ist das Gefühl das erste, was sich regt, die erste Bewegung ist ein Pathos, es schreit in die Welt hinein; zu Gefühlen kömmt's weiter, als denen der Lust und Unlust, zu den Trieben, Begierden, Neigungen; Gemüthsbewegungen werden rege, das ganze Pathos ist da. Damit der Mensch weise werde, muß er selbst also sich allmälig oder plötzlich jene Apathie geben, muß alle seine Gefühle nach und nach abarbeiten, das Gemüth muß weg. Und nur darin, daß er alle Gefühle und alle deren Elemente, deren anregende Momente entfernt, kann er hoffen, gegen eine Gefahr unerschütterlich zu beharren. Sodann aber sind es ja eben die Gefühle, in denen Triebe, Neigungen, wodurch er zum Denken, Wollen u. s. f. angeregt wird — wie das Princip auch selbst einräumt — ohne welches Denken und Wollen keine Weisheit möglich ist. Also an seinen Gefühlen hat er ursprünglich gute Freunde für seine künftige Weisheit, sie sind fördernde Momente. Werden aus diesen freundlichen Elementen feindliche, so ist das nicht ihre Schuld, sondern dessen, der direct sich gegen sie richtet, sie annihilirt. Gegen dies Annihiliren empören sie sich. Der künftige Weise macht sich seine Neigungen selbst zu Feinden. Und zu welchem Zweck? Damit er nicht durch die Gefühle, Neigungen verlockt werde, irgend etwas zu denken und zu wollen, was jener Autarkie entgegen wäre. Er will sich

also einen möglichen Widersacher seiner Freiheit und absoluten Selbstständigkeit dadurch von sich abhalten, daß er ihn in der Geburt vernichtet. Irgend eine Neigung will Liebe werden, halt ruft er; dazu darf's nicht kommen, daß ich nicht etwa Knecht werde. Verhält sich denn in diesem Punkte der Weise tapfer? Nein! feige — seine Freiheit ist hier Feigheit. Es ist, wie wenn er aus Furcht vor böser Gesellschaft, die die guten Sitten verderben könnte, stets sich der Societät mit dem Bösen enthält. Nein! durch das Gute kann das Böse nach und nach gemildert und vernichtet werden. Nicht, als sei daher böse Gesellschaft aufzusuchen! Nicht die natürlichen Gemüths- und sonstige Bewegungen des Menschen zu vernichten, sondern in sie sich einzulassen, in ihnen seine Freiheit zu behaupten, ist mehr und weiser als sie vernichten. Vernichtung ohnedem kann nicht erfolgen: es bleibt der Weise, auch wie er rede in großen Worten, er bleibt im Pathos befangen; es kommt aber nur darauf an, daß er nicht durch das Pathos gefangen werde.

3) Mit jener Apathie und Ataraxie ist es auf die Weisheit selbst abgesehen, darum gilt's. Die Eudämonie Epikur's, die Kalokagathie der ganzen sokratischen Schule hat die stoische Philosophie hinter sich, mit jener Philosophie ist es ihm lediglich um die σοφία zu thun, er will nicht der die Weisheit nur liebende φιλόσοφος, nein! der Weise selbst sein. Ein wesentliches Element der Weisheit aber ist das Wissen. Auf das Wissen

α) kömmt es aus jenem Princip, dem stoischen, für die Weisheit an. Unerschütterlich fest, durch keine Gemüthsbewegung gelockt, strebt, der weise werden will, zu wissen, und alles, was nur Gegenstand des Werdens und Wissens sein kann, Natur, Geschichte, Völker, Rechte, macht er zum Gegenstand seiner Forschung, nicht wie der Kapuziner und Derwisch. Allein mit diesem Wissen ist es ganz und gar nicht nach jenem

Princip um das Hervorbringen der Wiſſenſchaft und deren Mittheilung an die Welt und Menſchheit zu thun, an den Gegenſtänden des Wiſſens nimmt der Weiſe kein Intereſſe, und an der Welt auch gar nicht, er verhält ſich apathos; Intereſſe ſetzt Neigung voraus, aber Neigung hat er keine. Daß er einen Namen habe in der Welt, iſt ihm gleichgültig. Ehrgeizig iſt er nicht; mit dem Wiſſen gilt es blos dem Weiſen, und ſeiner Freiheit. Durch das Wiſſen will er Wahn, Meinung abhalten und zur Freiheit kommen. Daher die ſtoiſche Schule auch keine Syſteme producirte, dagegen die eleatiſche. Epictet ſchrieb für ſich und die ihm gleichgeſinnt: nicht etwa um die Welt zu cultiviren. So hielt ſich die Weisheit auch zum Princip rein in der Theorie, und die Theorie rein in dem zum Weiſen gewordenen Subject. Aber es gehört zur Weisheit doch nicht allein die Theorie, ſondern

β) auch die Praxis: die Weisheit bethätigt ſich und in der Bethätigung iſt ſie die wirkliche Weisheit. Dieſe iſt ſie für die Weiſen ſelbſt, und für das, was er erſtrebt. Alſo im Leben, in der Geſellſchaft mit andern beweiſ't er ſich durch Rede und That als den Weiſen; aber auch hier ohne alles Intereſſe an denen, unter denen er ſich ſo beweiſ't; lediglich vielmehr weil dieſe Praxis zur Weisheit ſelbſt erforderlich iſt. Ob für die andern durch ſeine Rede, durch ein Buch, ob für ſie durch ſeine Thaten etwas zu ihrer Weisheit herauskomme, iſt ihm gleichgültig; und doch handelt er. Cato iſt hier Beiſpiel nach Plutarch: ihm war ſein Bruder geſtorben, während er in Athen anweſend war. Cato iſt ſehr darauf bedacht, daß die Leiche einbalſamirt wurde und wohlbehalten nach Italien kam, nicht aus Intereſſe am Bruder, nicht Leid tragend über den Verſtorbenen, ſondern damit geſchehe, was nach römiſcher Sitte und im Urtheil der Menſchen geſchehen muß, damit der Weisheit in dieſem abgeſchmackten Urtheil, die Leiche zu pflegen, Genüge geſchehe. Ebenſo vor ſeiner Ermordung; alles bringt er zur

Ordnung, seine Ueberlebenden, Verwandten sind ihm ganz gleichgültig.

γ) Das Ziel dieser Weisheit ist die unter 1) oben betrachtete Autarkie. Sich selbst genug zu sein, nichts von andern, das Leben selbst nicht zu bedürfen, darauf geht's. In dieser Unabhängigkeit von Allem soll jene Genügsamkeit erreicht werden. Diese Unabhängigkeit wäre die Freiheit. Aber die Weisheit selbst ist durch die unter 1—3. betrachteten Bedingungen, ohne die sie unmöglich ist, auf allen Seiten eingeklemmt, nur unter Bedingungen ist sie möglich, aus diesen Bedingungen kann sie nicht heraus. Wäre sie heraus, so wäre sie gar nicht. Und bei ihrem Ergebniß, wenn es dazu auch gekommen wäre, wäre sie rein in die Subjectivität gesetzt. Das abstracte Subject will sich zum weisen Mann machen, sich selbst absolut genügen. Der Stoicismus also von seinem Princip aus geht in den absoluten Egoismus. In deiner Freiheit bist du der an dich selbst gekettete Sclave; das Princip soll der Grund einer Moral sein. Nach dem Princip verrichtet der, dessen Princip es ist, nichts anders als moralische Handlungen mit völliger Gleichgültigkeit. Aber eine Moral, als Wissenschaft begründet, ist dies Princip nicht; sondern gerade mit diesem Princip tritt alle Moral als Wissenschaft ab und aus der Welt; das Princip setzt an im Pantheismus und führt zu einer Moral? Nein! zum absoluten Egoismus. Spinoza's Philosophie setzte auch an im Pantheismus und führte zur Negation des Egoismus, zur Ethik; Spinoza's Ethik hat ihren Ruhm.

Das kritisch formale Princip.

Sein Einfluß auf diese Wissenschaft dauert noch fort, angehend sowohl ihren Inhalt, als besonders ihre Form, dauert fort, theils zum großen Vortheil der Wissenschaft, theils aber auch zu ihrem Nachtheil; und eben dieser Fortdauer wegen ist es vor allen übrigen interessant und besonders genau zu behandeln.

§. 16.

Aeußere Veranlassung zu seiner Entdeckung.

Sie wurde gegeben durch die Bemerkung eines Unterschieds der Erkenntnisse, von denen die einen blos formelle, die andern reelle Erkenntnisse sind. Jene sind die rein logischen und mathematischen, sie haben unmittelbar an ihnen selbst die Wahrheit und Gewißheit und verdienen daher den Namen, den sie haben. Diese formale Wahrheit der Erkenntnisse veranlaßte in der Reflexion auf sie die Anerkennung, daß das, was wahr ist, die Bestimmung des absolut Allgemeinen und Nothwendigen habe, daß das Kriterium der Wahrheit diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit sei. So z. B. hat der Syllogismus, er sei, welcher er wolle, mit absoluter Nothwendigkeit, drei Terminos, maiorem, minorem und medium. Dieses gilt mit absoluter Nothwendigkeit; es schließe ein Mensch, oder ein Engel, oder ein Gott. Ist einmal in der Mathematik der Beweis geführt, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich sei den Quadraten der beiden Katheten, so gilt's für ewig und für alle rechtwinklige Dreiecke. Die reellen Erkenntnisse, jenen formellen gegenüber, werden als die empirischen bezeichnet, und sind überhaupt theils historische, theils physikalische. Natur und Geschichte fassen alle andern empirischen ein. Sie wären wahr-

hafte Erkenntniſſe, wie jene auch, wenn ihnen, wie jenen das Criterium der Wahrheit immanent wäre, die abſolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Aber indem die formellen ganz unbeſtreitbar ſind, und in ihnen, indem ſie ſind, kein Zweifel möglich iſt, werden dieſe reellen zweifelhaft, bei der Frage: iſt ihnen denn die Wahrheit und Nothwendigkeit immanent? oder nehmen die Menſchen es nur ſo an? heißt es z. B. wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm, ſo iſt hiermit eine Erkenntniß per hypothesin ausgeſprochen. Wenn es eine wahrhafte Erkenntniß iſt, ſo muß Nothwendigkeit und Allgemeinheit darin ſein und die Erkenntniſſe machen Anſpruch darauf, wahrhafte zu ſein, alſo jene Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu enthalten. Aber woraus machen ſie Anſpruch darauf? Bei der formalen Wahrheit iſt der Anſpruch auf ſie ſelbſt gegründet. Hier auch? Nein! Aus ſeinem Gefühl, aus ſeiner Empfindung — er fühlt im Schatten den Stein kalt, alſo wenn er in der Sonne warm wird, ſchließt er, ſie wärmt; aber wie ſo? woher die Allgemeinheit? Für dieſen Anſpruch auf die Wahrheit hiſtoriſcher, phyſikaliſcher Kenntniſſe geht's auf eine Vorausſetzung zurück; „jede Wirkung hat ihre Urſache, muß ihre Urſache haben.“ Hier iſt angenommen ein Verhältniß der Wirkung zur Urſache, das ein in ſich Nothwendiges ſei. Aber welchen Grund hat die Annahme, welches Princip? Die Empfindung, das Gefühl, die Wahrnehmung kann das Princip nicht ſein, die führen nicht auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Es war David Hume, der die unzweifelhafte Wahrheit der formalen Erkenntniſſe anerkannte, aber die Wahrheit der realen Erkenntniſſe bezweifelte, weil aus ihnen und ihren Gegenſtänden die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht zu beweiſen ſei. Sein iſt der Satz: „Es ſei blos die Gewohnheit, in und aus der der Menſch empiriſche Erkenntniſſe für ſolche feſthalte, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit hätten; ſie hätten ſie an und für ſich nicht; ſowie er

darauf reflectirt, ist er in die Scepsis gerückt. Hume bezweifelte nicht das Dasein empirischer Erkenntnisse, das Dasein der Historie, (er schrieb selbst eine Historie von England) aber er bezweifelte die innere Wahrheit der ganzen Empirie, und Veranlassung hiezu konnte ihm wohl geben die Lockesche Philosophie, die ganz auf Sinn, Gefühl, Empfindung stand. So stellte er dem berühmten Werke des John Locke, dessen Essay of humain understanding sein Inquiry of humain understanding entgegen. So kam der Zweifel durch Hume an den seligen Kant, in dessen jüngern Jahren und gab dieser Zweifel — von Außen her — die Veranlassung zur Kritik der Vernunft. Hume nahm besonders den Satz: jede Ursache muß eine Wirkung haben, als unbezweifelbare Wahrheit in Anspruch. Kant suchte noch andere Sätze auf, die auch auf's absolut Allgemeine und Nothwendige gehen, die ebenso bestreitbar seien; z. B. den: in allen Veränderungen wechseln nur die Zustände, Eigenschaften, Accidenzen, aber das, worin sie wechseln, beharrt. Die Substanz muß bleiben, ist unverwüstlich. Unter welchen Accidenzen die Substanz existire, ist gleichgültig. Die Substanz ist bleibend. Ebenso auch, wie durch die eine Ursache eine Wirkung in die andere gebracht wird, so wirkt der Mond auf die Erde, als Ursache von Ebbe und Fluth; aber auch die Erde wirkt auf ihn, hält ihn ab von sich, daß er um sie herum muß, actio und reactio sind einander gleich. Statt nun beim Ergebniß Hume's sich zu befriedigen, daß in allen Empirien das Nothwendige vom Menschen nur supponirt wird, fragt Kant: „ist es nicht möglich, abgesehn von jener erbärmlichen Gewohnheit zur Einsicht zu kommen, daß auch in den empirischen, reellen Erkenntnissen, wie in den rein formellen Nothwendigkeit und Allgemeinheit walte und sie ebenso wahrhafte Erkenntnisse sind, ist es nicht möglich, jene Scepsis durch eine Krisis zu überwinden und so wie im Formellen auch im Reellen zur Wissenschaft zu kommen. Wie ist die Wissenschaft möglich trotz aller Scepsis?“

Die Anſtalt zur Beantwortung dieſer Frage machte Kant rein von der Logik aus, alſo in der Sphäre des Formellen. Jede Erkenntniß hat zu ihrem Inhalt wenigſtens einen Gedanken. Wer nicht denkt, der nicht erkennt. Bedingt alſo iſt das Erkennen durch das Denken, nicht durch Sehen u. ſ. f. Das Denken nun, bedingend das Erkennen, iſt ein Urtheil (rein logiſch angeſehen). Ohne daß geurtheilt werde, wird nichts begriffen, erkannt. Für die Möglichkeit der Erkenntniß wird alſo auf das, wodurch die Erkenntniß bedingt ſein muß, auf das Urtheil, reflectirt und da iſt eine Form des rein logiſchen Urtheilens, das kategoriſche Urtheil. Das logiſche Subject des kategoriſchen Urtheils, wenn durch das Urtheil eine blos formale Erkenntniß bedingt wird, beſonders eine logiſche, iſt ein ſolches, das das Prädicat ſchon in ſich hat; es darf alſo nur das Subject beachtet werden von dem, der urtheilen und erkennen will, um in ihm das Prädicat zu entdecken und das Entdeckte mit dem Subject durch die Copula zu verknüpfen. Der Reflectirende löſ't ſo das Subject in die oder die Prädicate auf, die das Subject enthält, behält aber bei dieſer Auflöſung das Subject noch bei, das Urtheil iſt das analytiſche oder identiſche. So wenn das logiſche Subject der Gedanke des Dreiecks wäre, „das Dreieck iſt eine dreiſeitige Figur" iſt ein analytiſches Urtheil. Dies gilt abſolut von allen Dreiecken. Ebenſo wenn man wenigſtens die Vorſtellung des Worts Thier hat, und ſie vergleicht mit der Vorſtellung der Pflanze, des Steins. In der Vorſtellung des Thiers iſt enthalten das Lebendigſein gegenüber dem Stein. Heißt es, das Thier iſt ein organiſirtes und lebendiges Weſen, ſo iſt dies ein analytiſches Urtheil. Alles analytiſche Urtheilen hat daher ſeine Wahrheit und Nothwendigkeit im Subject, aus dem es herausgehoben wird. So auch bei der formellen Wahrheit der Mathematik. Aber die reellen Erkenntniſſe haben gleichfalls zu ihrer Bedingung Urtheil. Die Urtheile, die das reelle Erkennen bedingen, ſind aber

keine formelle. Bei den reellen ist das Prädicat nicht im Subject enthalten, so daß man nur das Subject analysiren dürfte, um das Prädicat darin zu ertappen, sondern das Prädicat kömmt, Gott weiß wie an das Subject hinzu, jedenfalls von Außen. Das Urtheil ist ein synthetisches. So ist obiges Urtheil vom Dreieck ein analytisches, hingegen der Triangel ist von Eisen, ist kein analytisches Urtheil, wie kommt das Prädicat Eisen zum Triangel. Oder was das Thier angeht, das Thier ist ein Löwe, das Thier Subject, wie kommt's zum Prädicat Löwe? wie kommt der Mensch zum synthetischen Urtheil? im bloßen Denken nicht. Da kann er nur formell urtheilen. Dazu muß er wahrnehmen, sehen und hören. Das Thier ist der Gedanke; der Löwe, der gesehene. Mittelst des Sehens verknüpft sich das Prädicat mit dem Subject. Insofern nun diese Verknüpfung vermittelt ist durch Sehen, Hören, nennt Kant das synthetische Urtheil ein Urtheil a posteriori und indem gefragt wird, haben reelle Erkenntnisse Nothwendigkeit und Allgemeinheit? ist die nächste Antwort, wenn sie wahrhafte Erkenntnisse sein können, so vermögen sie das doch nicht durch die Sinne, sondern muß die Vernunft die Macht sein — als das Vermögen, das Allgemeine zu denken — wodurch sie dies werden. Die Vernunft ist das prius, der Kopf und nicht der Hintere; also enthalten die reellen Kenntnisse Wahrheit, so haben sie es durch die Vernunft. So ist die Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Zur Beantwortung wird reflectirt auf die Gegenstände:

1) wie sie in der Erfahrung vorkommen und zuvörderst in ihr ein räumliches und physikalisches Bestehen haben oder hatten. So werden sie von dem Menschen erkannt und sein Erkennen ist das Erfahren. Jede Erkenntniß des Objects ist in der genannten Bestimmtheit eine Erfahrung. Der Erkenntnisse wegen aber wird die Frage gethan nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori. Diese Frage ist der gleich nach

Ordnung, seine Ueberlebenden, Verwandten sind ihm ganz gleichgültig.

γ) Das Ziel dieser Weisheit ist die unter 1) oben betrachtete Autarkie. Sich selbst genug zu sein, nichts von andern, das Leben selbst nicht zu bedürfen, darauf geht's. In dieser Unabhängigkeit von Allem soll jene Genügsamkeit erreicht werden. Diese Unabhängigkeit wäre die Freiheit. Aber die Weisheit selbst ist durch die unter 1—3. betrachteten Bedingungen, ohne die sie unmöglich ist, auf allen Seiten eingeklemmt, nur unter Bedingungen ist sie möglich, aus diesen Bedingungen kann sie nicht heraus. Wäre sie heraus, so wäre sie gar nicht. Und bei ihrem Ergebniß, wenn es dazu auch gekommen wäre, wäre sie rein in die Subjectivität gesetzt. Das abstracte Subject will sich zum weisen Mann machen, sich selbst absolut genügen. Der Stoicismus also von seinem Princip aus geht in den absoluten Egoismus. In deiner Freiheit bist du der an dich selbst gekettete Sclave; das Princip soll der Grund einer Moral sein. Nach dem Princip verrichtet der, dessen Princip es ist, nichts anders als moralische Handlungen mit völliger Gleichgültigkeit. Aber eine Moral, als Wissenschaft begründet, ist dies Princip nicht; sondern gerade mit diesem Princip tritt alle Moral als Wissenschaft ab und aus der Welt; das Princip setzt an im Pantheismus und führt zu einer Moral? Nein! zum absoluten Egoismus. Spinoza's Philosophie setzte auch an im Pantheismus und führte zur Negation des Egoismus, zur Ethik; Spinoza's Ethik hat ihren Ruhm.

Das kritisch formale Princip.

Sein Einfluß auf diese Wissenschaft dauert noch fort, angehend sowohl ihren Inhalt, als besonders ihre Form, dauert fort, theils zum großen Vortheil der Wissenschaft, theils aber auch zu ihrem Nachtheil; und eben dieser Fortdauer wegen ist es vor allen übrigen interessant und besonders genau zu behandeln.

§. 16.

Aeußere Veranlassung zu seiner Entdeckung.

Sie wurde gegeben durch die Bemerkung eines Unterschieds der Erkenntnisse, von denen die einen blos formelle, die andern reelle Erkenntnisse sind. Jene sind die rein logischen und mathematischen, sie haben unmittelbar an ihnen selbst die Wahrheit und Gewißheit und verdienen daher den Namen, den sie haben. Diese formale Wahrheit der Erkenntnisse veranlaßte in der Reflexion auf sie die Anerkennung, daß das, was wahr ist, die Bestimmung des absolut Allgemeinen und Nothwendigen habe, daß das Kriterium der Wahrheit diese Allgemeinheit und Nothwendigkeit sei. So z. B. hat der Syllogismus, er sei, welcher er wolle, mit absoluter Nothwendigkeit, drei Terminos, maiorem, minorem und medium. Dieses gilt mit absoluter Nothwendigkeit; es schließe ein Mensch, oder ein Engel, oder ein Gott. Ist einmal in der Mathematik der Beweis geführt, daß das Quadrat der Hypotenuse gleich sei den Quadraten der beiden Katheten, so gilt's für ewig und für alle rechtwinklige Dreiecke. Die reellen Erkenntnisse, jenen formellen gegenüber, werden als die empirischen bezeichnet, und sind überhaupt theils historische, theils physikalische. Natur und Geschichte fassen alle andern empirischen ein. Sie wären wahr-

hafte Erkenntniſſe, wie jene auch, wenn ihnen, wie jenen das Criterium der Wahrheit immanent wäre, die abſolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit. Aber indem die formellen ganz unbeſtreitbar ſind, und in ihnen, indem ſie ſind, kein Zweifel möglich iſt, werden dieſe reellen zweifelhaft, bei der Frage: iſt ihnen denn die Wahrheit und Nothwendigkeit immanent? oder nehmen die Menſchen es nur ſo an? heißt es z. B. wenn die Sonne den Stein beſcheint, ſo wird er warm, ſo iſt hiermit eine Erkenntniß per hypothesin ausgeſprochen. Wenn es eine wahrhafte Erkenntniß iſt, ſo muß Nothwendigkeit und Allgemeinheit darin ſein und die Erkenntniſſe machen Anſpruch darauf, wahrhafte zu ſein, alſo jene Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu enthalten. Aber woraus machen ſie Anſpruch darauf? Bei der formalen Wahrheit iſt der Anſpruch auf ſie ſelbſt gegründet. Hier auch? Nein! Aus ſeinem Gefühl, aus ſeiner Empfindung — er fühlt im Schatten den Stein kalt, alſo wenn er in der Sonne warm wird, ſchließt er, ſie wärmt; aber wie ſo? woher die Allgemeinheit? Für dieſen Anſpruch auf die Wahrheit hiſtoriſcher, phyſikaliſcher Kenntniſſe geht's auf eine Vorausſetzung zurück; „jede Wirkung hat ihre Urſache, muß ihre Urſache haben.“ Hier iſt angenommen ein Verhältniß der Wirkung zur Urſache, das ein in ſich Nothwendiges ſei. Aber welchen Grund hat die Annahme, welches Princip? Die Empfindung, das Gefühl, die Wahrnehmung kann das Princip nicht ſein, die führen nicht auf Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Es war David Hume, der die unzweifelhafte Wahrheit der formalen Erkenntniſſe anerkannte, aber die Wahrheit der realen Erkenntniſſe bezweifelte, weil aus ihnen und ihren Gegenſtänden die Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht zu beweiſen ſei. Sein iſt der Satz: „Es ſei blos die Gewohnheit, in und aus der der Menſch empiriſche Erkenntniſſe für ſolche feſthalte, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit hätten; ſie hätten ſie an und für ſich nicht; ſowie er

darauf reflectirt, ist er in die Scepsis gerückt. Hume bezweifelte nicht das Dasein empirischer Erkenntnisse, das Dasein der Historie, (er schrieb selbst eine Historie von England) aber er bezweifelte die innere Wahrheit der ganzen Empirie, und Veranlassung hiezu konnte ihm wohl geben die Lockesche Philosophie, die ganz auf Sinn, Gefühl, Empfindung stand. So stellte er dem berühmten Werke des John Locke, dessen Essay of humain understanding sein Inquiry of humain understanding entgegen. So kam der Zweifel durch Hume an den seligen Kant, in dessen jüngern Jahren und gab dieser Zweifel — von Außen her — die Veranlassung zur Kritik der Vernunft. Hume nahm besonders den Satz: jede Ursache muß eine Wirkung haben, als unbezweifelbare Wahrheit in Anspruch. Kant suchte noch andere Sätze auf, die auch auf's absolut Allgemeine und Nothwendige gehen, die ebenso bestreitbar seien; z. B. den: in allen Veränderungen wechseln nur die Zustände, Eigenschaften, Accidenzen, aber das, worin sie wechseln, beharrt. Die Substanz muß bleiben, ist unverwüstlich. Unter welchen Accidenzen die Substanz existire, ist gleichgültig. Die Substanz ist bleibend. Ebenso auch, wie durch die eine Ursache eine Wirkung in die andere gebracht wird, so wirkt der Mond auf die Erde, als Ursache von Ebbe und Fluth; aber auch die Erde wirkt auf ihn, hält ihn ab von sich, daß er um sie herum muß, actio und reactio sind einander gleich. Statt nun beim Ergebniß Hume's sich zu befriedigen, daß in allen Empirien das Nothwendige vom Menschen nur supponirt wird, fragt Kant: „ist es nicht möglich, abgesehn von jener erbärmlichen Gewohnheit zur Einsicht zu kommen, daß auch in den empirischen, reellen Erkenntnissen, wie in den rein formellen Nothwendigkeit und Allgemeinheit walte und sie ebenso wahrhafte Erkenntnisse sind, ist es nicht möglich, jene Scepsis durch eine Krisis zu überwinden und so wie im Formellen auch im Reellen zur Wissenschaft zu kommen. Wie ist die Wissenschaft möglich trotz aller Scepsis?“

Die Anſtalt zur Beantwortung dieſer Frage machte Kant rein von der Logik aus, alſo in der Sphäre des Formellen. Jede Erkenntniß hat zu ihrem Inhalt wenigſtens einen Gedanken. Wer nicht denkt, der nicht erkennt. Bedingt alſo iſt das Erkennen durch das Denken, nicht durch Sehen u. ſ. f. Das Denken nun, bedingend das Erkennen, iſt ein Urtheil (rein logiſch angeſehen). Ohne daß geurtheilt werde, wird nichts begriffen, erkannt. Für die Möglichkeit der Erkenntniß wird alſo auf das, wodurch die Erkenntniß bedingt ſein muß, auf das Urtheil, reflectirt und da iſt eine Form des rein logiſchen Urtheilens, das kategoriſche Urtheil. Das logiſche Subject des kategoriſchen Urtheils, wenn durch das Urtheil eine blos formale Erkenntniß bedingt wird, beſonders eine logiſche, iſt ein ſolches, das das Prädicat ſchon in ſich hat; es darf alſo nur das Subject beachtet werden von dem, der urtheilen und erkennen will, um in ihm das Prädicat zu entdecken und das Entdeckte mit dem Subject durch die Copula zu verknüpfen. Der Reflectirende löſ't ſo das Subject in die oder die Prädicate auf, die das Subject enthält, behält aber bei dieſer Auflöſung das Subject noch bei, das Urtheil iſt das analytiſche oder identiſche. So wenn das logiſche Subject der Gedanke des Dreiecks wäre, „das Dreieck iſt eine dreiſeitige Figur" iſt ein analytiſches Urtheil. Dies gilt abſolut von allen Dreiecken. Ebenſo wenn man wenigſtens die Vorſtellung des Worts Thier hat, und ſie vergleicht mit der Vorſtellung der Pflanze, des Steins. In der Vorſtellung des Thiers iſt enthalten das Lebendigſein gegenüber dem Stein. Heißt es, das Thier iſt ein organiſirtes und lebendiges Weſen, ſo iſt dies ein analytiſches Urtheil. Alles analytiſche Urtheilen hat daher ſeine Wahrheit und Nothwendigkeit im Subject, aus dem es herausgehoben wird. So auch bei der formellen Wahrheit der Mathematik. Aber die reellen Erkenntniſſe haben gleichfalls zu ihrer Bedingung Urtheil. Die Urtheile, die das reelle Erkennen bedingen, ſind aber

keine formelle. Bei den reellen ist das Prädicat nicht im Subject enthalten, so daß man nur das Subject analysiren dürfte, um das Prädicat darin zu ertappen, sondern das Prädicat kömmt, Gott weiß wie an das Subject hinzu, jedenfalls von Außen. Das Urtheil ist ein synthetisches. So ist obiges Urtheil vom Dreieck ein analytisches, hingegen der Triangel ist von Eisen, ist kein analytisches Urtheil, wie kommt das Prädicat Eisen zum Triangel. Oder was das Thier angeht, das Thier ist ein Löwe, das Thier Subject, wie kommt's zum Prädicat Löwe? wie kommt der Mensch zum synthetischen Urtheil? im bloßen Denken nicht. Da kann er nur formell urtheilen. Dazu muß er wahrnehmen, sehen und hören. Das Thier ist der Gedanke; der Löwe, der gesehene. Mittelst des Sehens verknüpft sich das Prädicat mit dem Subject. Insofern nun diese Verknüpfung vermittelt ist durch Sehen, Hören, nennt Kant das synthetische Urtheil ein Urtheil a posteriori und indem gefragt wird, haben reelle Erkenntnisse Nothwendigkeit und Allgemeinheit? ist die nächste Antwort, wenn sie wahrhafte Erkenntnisse sein können, so vermögen sie das doch nicht durch die Sinne, sondern muß die Vernunft die Macht sein — als das Vermögen, das Allgemeine zu denken — wodurch sie dies werden. Die Vernunft ist das prius, der Kopf und nicht der Hintere; also enthalten die reellen Kenntnisse Wahrheit, so haben sie es durch die Vernunft. So ist die Frage, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Zur Beantwortung wird reflectirt auf die Gegenstände:

1) wie sie in der Erfahrung vorkommen und zuvörderst in ihr ein räumliches und physikalisches Bestehen haben oder hatten. So werden sie von dem Menschen erkannt und sein Erkennen ist das Erfahren. Jede Erkenntniß des Objects ist in der genannten Bestimmtheit eine Erfahrung. Der Erkenntnisse wegen aber wird die Frage gethan nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori. Diese Frage ist der gleich nach

der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt? Das Erkennen ist durch das Urtheilen bedingt. Das Urtheilen nun, unter dem der Gegenstand, wie er räumlich und zeitlich Bestehen hat oder hatte, in seinen Qualitäten, Eigenschaften, ist ein synthetisches nicht analytisches. Das Verknüpfen des Prädicats als des Begriffes von irgend einer Eigenschaft, die der Gegenstand habe, mit dem Subject, als dem Begriff des Gegenstandes, ist eben das synthetische Urtheilen, vorerst möglich durch das Empfinden und Wahrnehmen des Gegenstandes und seiner Eigenschaften, so wird er erfahren. Aber in dieser Empfindung u. s. w. selbst ist keine absolute Allgemeinheit und Nothwendigkeit, welche beide das Wesen der Wahrheit sind. Die Erfahrung macht also nichts wahr und gewiß, denn sie vermag nur den Gegenstand im Einzelnen und Besondern, höchstens in relativer Allgemeinheit und nur wie er existirt, aber das Wissen in seiner absoluten Allgemeinheit vermag sie nicht zu sein. Der Schluß der Induction oder der Analogie ist das äußerste, wozu sie es bringt. In dem Schluß der Induction wird wohl geurtheilt und erfahren, daß alle Hunde bellen. Aber eine neue, Südsee insulanische Hunderace bellt nicht. Ebenso mit dem Schluß der Analogie auf: die Erde, ein Planet, hat lebendige und wenn's glückt auch vernünftige Bewohner; jeder andere Planet hat eine Athmosphäre, hat die Sonne mit der Erde gemein, also kann er auch bewohnt sein. Aber es ist blos die Möglichkeit der Allgemeinheit. Aber die Erfahrung, die der Mensch an den bestehenden Dingen außer ihm macht, spricht doch die Wahrheit an; was erfahren wird, will das Wahre und Gewisse sein; aber jenes Wesen der Wahrheit fehlt ihm doch. Aus ihr selbst kann ihr dies nicht werden, nicht aus der Einzelnheiten fassenden Sinnlichkeit, nicht aus dem Verstand, der nur das relativ Allgemeine, bedingt Nothwendige vermag. Woher wird denn der Erfahrung die Wahrheit? wenn's möglich ist, allein durch die Vernunft, die den Sinn und Verstand zu ihren Diensten

hat, wobei vorausgeſetzt iſt die Macht der Vernunft als des unbedingt Allgemeinen und Nothwendigen. Sie hat alſo für die Beantwortung der Frage: Wie iſt Erfahrung als die Wahrheit möglich, ſich ſelbſt vorerſt zu prüfen, ſich zu erforſchen und bei ſich anzufragen, was ſie vermöge. Zuvörderſt als Kritik der reinen Vernunft, angehend die Erfahrungen, wie ſie an den Gegenſtänden in Zeit und Raum, als beſtehenden, mit ihren Qualitäten, Eigenſchaften u. ſ. w. gemacht werden. Von den nächſten Bedingungen, unter denen die Erfahrung gemacht wird, vom Gefühl, Empfinden, von allem Materiellen und Reellen wird bei jener Frage an ſie ſelbſt abſtrahirt. Daher reine Vernunft, die alles Fremde vorerſt auf der Seite läßt. In der Kritik ihrer ſelbſt, deren großes Organ Kant war, beantwortet ſie zunächſt die Frage: Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich, als Bedingungen der Erkenntniſſe der Dinge in ihrem Daſein oder Dageweſenſein, alſo als Bedingung der theoretiſchen Erkenntniß der Erfahrung? Heißt es: der Stein iſt ein Körper, ſo wird analytiſch geurtheilt, theilweiſe Identität des Prädicats mit dem Subjecte; denn im Begriff Stein liegt ſchon der des Körpers. Der Begriff des Körpers iſt ein rein logiſcher, ein abſtracter. Heißt es aber: der Stein iſt ſchwer, ſo iſt es ein ſynthetiſches Urtheil, weil ſchwer nicht in dem Begriff Stein enthalten iſt, aber dieſe Eigenſchaft wird das Prädicat des Urtheils, wenn du einen Stein gehoben haſt. Ja! woher? Aus dem Gefühl nicht; aber du biſt doch nur ein Einzelnes, nicht das Allgemeine. Wird die Schwere für das Prädicat der Materie erklärt, und heißt es: die Materie iſt ſchwer und muß ſchwer ſein, ſo hat die Phyſik hierin ein ſynthetiſch allgemeines Urtheil ausgeſprochen. Das Ponderable aber der Materie nimmt die Wiſſenſchaft nicht aus dem Sinn oder Gefühl ſondern aus der Materie ſelbſt. Das, daß mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit Gegenſtände der Erfahrung beurtheilt und ſie durch ſolches Urtheil in ihrer Nothwendigkeit

gewußt werden, hat seinen Grund in der Vernunft als solcher und in ihr sucht Kant das Princip der Möglichkeit der Erfahrung. Die Erkenntniß des Princips aller Naturgesetze, der Gesetze in der Geschichte, heißt bei Kant transcendentales Erkennen zum Unterschiede vom empirischen Erkennen und vom logischen, als dem rein formalen. Diese Naturgesetze sind z. B. „die Substanz beharrt, nur die Accidentien wechseln.“ Dies Gesetz hat das gemeine Leben und auch die Wissenschaft. Chemie u. s. w. vermöchten nichts ohne dies Gesetz der Natur. So das Gesetz der Causalität, der Wechselwirkung. Die transcendentalen Erkenntnisse vom Grunde, aus dem die Erfahrung Gesetze hat, giebt erst der Erfahrung ihre wissenschaftliche Haltung. Es ist, wie wenn die Kritik der reinen Vernunft die Rechtfertigung der Wahrheit der Erfahrung gegen Hume's Scepsis sei. Wird reflectirt gleichfalls auf die Gegenstände, wie sie der Mensch sich und seiner Erfahrung gegenüber hat, aber nicht nach ihren Qualitäten, (wie Nr. 1.) sondern in Bestimmungen, die diese Gegenstände durch ihn, den Wahrnehmenden und Beobachtenden erhalten, und die, indem jeder solche Gegenstand das logische Subject des Urtheils wird, synthetisch als Prädicat damit verknüpft werden. Die Bestimmungen werden an's Object gebracht aus dem Subjecte. Das Subject verhält sich zu dem Objecte, an das es das Prädicat bringt, einerseits fühlend, andererseits begreifend. Der Gegenstand, wie er wahrgenommen wird, erhält zu seinem Prädicate ein gefühltes Urtheil, was ihn gar nichts angeht, sich aus ihm gar nicht analysiren läßt — ein synthetisches Urtheil. Das Gefühl nun ist bei der Wahrnehmung des Gegenstandes im wahrnehmenden Subjecte, entweder ein solches, bei dem gar kein Anspruch im Urtheil auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit gemacht wird, und dann ist das Urtheil ein der Vernunft und Wissenschaft gleichgültiges z. B. das Bittere des Wermuths schmeckt einer, der bittere Wermuth ist ein Gegenstand für den Geschmack und

nun urtheilt er: „der Wermuth ist angenehm," so wird durch das Gefühl des Subjects das Urtheil gestellt. Dem andern schmeckt er unangenehm. In diesen Geschmacksurtheilen läßt jeder jeden gelten, de gustibus etc.; aber wenn von einem Gegenstande geurtheilt wird, er sei schön, so wird auch eine subjective Beschaffenheit, ein Gefühl, das der Urtheilende hat, als Prädicat mit dem Subject verknüpft. „Die Rose ist roth" ist ein theoretisches Urtheil; ist „lieblich" ist nur ein Geschmacksurtheil; „sie ist schön," dieses Urtheil spricht Wahrheit an. Das Schöne also in der Kunst, ein Gefühl, welches als Prädicat — ein Subjectives — mit dem logischen Subjecte auf eine allgemeine und nothwendige Weise verknüpft wird, hat hier eine viel höhere Bedeutung als dort das Angenehme. Hier ist schon eine Allgemeinheit und Nothwendigkeit angesprochen, woher aber hat das Urtheil diese Nothwendigkeit? Wie ist ein ästhetisch allgemeines Urtheil, wie ist Kunst überhaupt und Aesthetik möglich? Diese Frage ist die nach dem Princip. Oder es wird an den Gegenstand der Wahrnehmung nicht ein Gefühl des Subjects, sondern ein Begriff, Gedanke gebracht und zwar ein Begriff als Zweck, dann ist das Urtheil auch ein synthetisches; aber nicht wie vorher ein ästhetisches; auch nicht ein theoretisches, wie oben bei der reinen Vernunft, wo die Eigenschaft eines Gegenstandes als Prädicat verknüpft wird mit dem logischen Subjecte. — Kant nennt dies das teleologische Urtheil. Ein Stück Eisen erhält, wenn ihm der Mensch die Form des Pfluges giebt, durch ihn den Verständigen, eine Bestimmung, die es als Eisen nicht hat. Es ist diese Bestimmung die Beziehung des Eisens auf einen Zweck. Hier hat also der Mensch, durch seinen Verstand sich Zwecke setzend, an das Ding, wo nicht den Begriff des Zweckes, doch den des Mittels gebracht.

In der Betrachtung der Natur aber bietet sich dem Menschen manches Object dar, das an sich selbst für zweckmäßig anerkannt werden muß. Wie kommt die verstandlose Na-

tur dazu, Gegenstände zu haben, deren Prädicat zweckmäßig ist. Wie kommt einer zu dem Urtheil des Zweckmäßigen in Ansehung dessen, was er nicht selbst fabricirt hat. „Das ist doch eine zweckmäßige Einrichtung mit der Sonne und mit den Planeten" heißt es da. Woher hat denn die Natur die Macht, ein so zweckmäßiges hinzustellen, wie zuletzt die Gestalt des Menschen? Die Religion antwortet in ihrer Einfalt nach dem Glauben, „der göttliche Verstand hat dies so geordnet." Aber die kritische Philosophie, in der Scepsis an aller Empirie und am Glauben an Gott kann nicht so antworten, sonst setzte sie etwas voraus — sondern sucht auch nach dem Princip der teleologisch synthetischen Urtheile in der Reflexion auf die Urtheilskraft des Menschen. Dies Princip für das Gesetz der Schönheit und der Teleologie der Natur sucht Kant in der Kritik der Urtheilskraft auszuführen.

c) Unter den Gegenständen der Erfahrung kommen solche vor, deren Begriffe, als logische Subjecte, folglich im Urtheilen Prädicate erhalten, die mit ihnen weder theoretisch auf die erste Weise, noch ästhetisch oder teleologisch auf die zweite, sondern durch das Wollen und Thun i. e. praktisch verknüpft sind. Das die Erkenntniß eines jeden solchen Gegenstandes vermittelnde Urtheil ist daher ein praktisches zu nennen. Durch folgendes Beispiel mit Bezug auf das theoretische und ästhetische Urtheil erläutert sich dies: Heißt es von einem Stein, er sei ein Edelstein, so ist theoretisch geurtheilt und setzt dieses Urtheil eine mineralogische Untersuchung voraus; heißt es aber von einem solchen, er sei schön, so ist das Urtheil ästhetisch und es zu fällen muß man nicht eben Mineralog sein. Heißt es nun aber, er ist das Eigenthum des und des, so ist mit dem Begriff des Objects das Prädicat mein, dein, sein verknüpft, durch und kraft den Willen. Dies ein praktisch synthetisches Urtheil, welches zu fällen steht, ohne mineralische und ästhetische Kenntniß. Heißt es: er ist gestohlen, so ist das Urtheil ein prak-

tisches, sich beziehend auf Eigenthum. Dies Urtheil weist hin auf ein Gesetz: „du sollst nicht stehlen.“ Mit dem Gegenstande also als Subject ist ein Prädicat verknüpft des Rechts und der Pflicht. Auf das meinige ist keinem andern ein Recht. Diese praktischen Urtheile nun und ihre praktischen Ergebnisse, Rechte, Pflichten, machen auch Anspruch auf unbedingte Nothwendigkeit und absolute Allgemeinheit. Die Frage ist, woher jener synthetischen Urtheile Anspruch komme? Aus der Erfahrung, dem Sinn, dem Verstand nicht. Die Philosophie antwortet: die Vernunft, das Princip des absolut Allgemeinen und Nothwendigen muß das Princip dieser Urtheile sein. In Bezug auf solche a priori synthetische Urtheile, welche samt ihren Erkenntnissen der Wissenschaften des Naturrechts und der Moral ewige Wahrheiten sind, wird von Kant die Vernunft, als Princip der praktischen Urtheile, praktische Vernunft genannt und fragt er: „ob die praktische Vernunft für das praktische Wissen, Wollen und Thun ein Gesetz und dieses Gesetz unabhängig von allen Religionen, das ewige Gesetz der Wahrheit und des Rechtes sei. Kant's Kritik der praktischen Vernunft ist die Antwort darauf. Aus dieser Schrift ist das kritisch formelle Moralprincip darzustellen.

Darstellung des Princips.

§. 17.

Bei der Entdeckung desselben muß abstrahirt werden von allem Einzelnen und Particulären, sei es ein Object oder Subject, eine Sache oder Person. Denn beides, so genau und vollständig es erfahren werde, enthält weder die Nothwendigkeit noch Allgemeinheit, wie die genaueste Erfahrung auch nicht. Das Einzelne und Besondere ist nur ein Zufälliges und Beschränktes. Ebenso ist weiter von dem Wirklichen zu abstrahiren; denn dies, wie es erfahren wird, ist eben auch nur entweder ein Einzelnes oder Besonderes. Aber wenn vom Wirk-

lichen, wie vom Einzelnen und Besondern abstrahirt ist, so bleibt für die Beantwortung der Frage nach dem Princip der Moral nur das Allgemeine übrig. Das Allgemeine, im Unterschied von beiden, deren jedes ein Wirkliches ist, ist ein nicht Wirkliches, also die auf's Allgemeine gehende Reflexion ist auf's Unwirkliche gestellt. So wird die Gattung genannt, eine allgemeine Bezeichnung; der Name Gattung wird gehört, er ist wirklich, aber wo ist das Gesetz wirklich? Kennst du das Thier, so hast du die Gattung. Die Gattung, schon ins Besondere gestellt aus dem Unwirklichen der Allgemeinheit. Was ist es denn, worauf indem auf's Allgemeine reflectirt wird, für die Entdekkung des Princips zu reflectiren sei? Vom Wirklichen ist abstrahirt wie vom Einzelnen und Besondern; aber damit ist noch nicht vom Möglichen abstrahirt. Das Allgemeine, ob zwar das Unwirkliche, ist nicht das Unmögliche, sondern im Gegentheil das Mögliche. Mit der Allgemeinheit, indem sie gedacht wird, ist zugleich die Möglichkeit als solche gedacht. Die Reflexion geht also auf das Mögliche und da ist ja, wie geschehen von allem Objectiven und Subjectiven und somit auch von allem Materiellen abstrahirt. Geht das Denken auf's Mögliche, als rein Allgemeines, so geht's auf's Formelle. Das Mögliche nun ist entweder:

a) Das beziehungsweise relativ Mögliche, nicht so, wie wenn das Mögliche Bezug habe auf ein Wirkliches, denn vom Wirklichen ist abstrahirt, sondern so, daß es als ein Mögliches sich auf anderes Mögliche bezieht. Oder, wo die Möglichkeit eine andere Möglichkeit zu ihrer Voraussetzung hat, da ist sie nur eine relative Möglichkeit und hiermit zugleich eine hypothetische, bedingte. Z. B. (aber das Beispiel muß reflectiren auf die Wirklichkeit) es hieße: „einem Menschen ist es möglich, daß er einen anderen aus dem Wasser rette;" so ohne weiteres nicht, nur wenn er schwimmen u. s. w. kann. Das Schwim-

menkönnen iſt die conditio sine qua non des Rettenkönnens. Oder es iſt

b) das beziehungslos, i. e. abſolut Mögliche; dann ſetzt daſſelbe außer ſich nichts anderes voraus, mittelſt deſſen es möglich werde oder ſei. Dann hat die Möglichkeit ſich ſelbſt zu ihrem Grund und Princip; ſo iſt ſie die unbedingte. Wie unter den Urtheilen eines das kategoriſche iſt, ſo iſt dieſe Möglichkeit die kategoriſche mit Bezug auf das Bedingungsloſe. Sie ſelbſt, dieſe abſolute Möglichkeit iſt nun einerſeits die des Denkens und in dem Denken und für daſſelbe; etwa in dem Ausdruck: „was zu denken iſt, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, das iſt abſolut möglich ohne alle Vorausſetzung und Hypotheſe.“ Dieſe abſolute Möglichkeit des Denkens, als deſſen ſich ſelbſt nicht widerſprechen, iſt im Begriff der alten Logik das principium contradictionis oder identitatis: a = a, a = non a. Wie an dieſem Gedanken der abſoluten Möglichkeit des Denkens der Verſtand und dann die ganze Logik ihr Princip haben, ſo wird nur geſucht die abſolute Möglichkeit für den Willen, als Grundſatz für die Ethik, und ſo formal das logiſche Princip iſt, ſo formal wäre das ethiſche, wenn es ſich ſo auf die abſolute Möglichkeit conſtituirt hätte. Hier iſt nun mittelſt der Reflexion das nächſte folgendes: das nur relativ Mögliche iſt von der abſoluten Möglichkeit durchaus ausgeſchloſſen, das nur relativ Mögliche iſt das abſolut Unmögliche, angehend das Wollen und Thun, abgeſehen von allen Subjecten und Objecten. Dieſen Satz, ohne ihn auszuſprechen, führt Kant aus in der kleinen Schrift: Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten (ed. 1785), aus den dort gegebenen Beiſpielen des ausgeſprochenen Satzes mag folgendes hier ſtehen: „Wenn zwei einen Vertrag mit einander machen, kann allerdings jeder von beiden, indem er ihn machen will und macht, ſich vornehmen, den Vertrag zu brechen bei erſter Gelegenheit auch trotz des Eides. „Ich breche ihn unbedingt,“ das iſt relativ möglich, aber abſoluter

Weiſe iſt's unmöglich; denn weiß jeder von beiden, daß der andere nicht Wort halten wird, ſo geben ſie ſich einander das Wort nicht; dann iſt der Vertrag unmöglich; es wird beim Vertrag vorausgeſetzt, jeder werde ihn halten." Mittelſt dieſer Reflexion kann folgender Satz ausgeſprochen werden: Was zu wollen und zu thun abſolut möglich iſt, das zu wollen und zu thun iſt abſolut nothwendig. In dieſem Satze ſpräche das eine „was zu wollen unbedingt möglich iſt" das Princip des Geſetzes aus; und das andere wäre der Ausdruck des Geſetzes ſelbſt für den Willen und die That. Nach dem vorigen Beiſpiel „ihr könnt gar keine Verträge mit einander machen, wenn jeder ſich vorbehält ihn zu brechen, wann er könne, dieſe relative Möglichkeit macht den Vertrag unmöglich. Dies weiter von jeder moraliſchen Bewegung der ſittlichen Liebe, der Treue, wenn da allerlei Vorausſetzungen und Hinterhalt von relativen Möglichkeiten iſt, dann iſt die Sittlichkeit weg. So dargeſtellt kann man einwenden, finde es ſich weder bei Kant noch deſſen Schülern. Allerdings! Aber die kritiſche Philoſophie fordert, daß das Princip der Moral ein rein formales ſei, (wie das Princip der Logik). In dieſer Forderung iſt ſie beim Wort genommen, es iſt ganz abſtrahirt von aller Ob- und Subjectivität. Nur das könnte noch dabei bedenklich ſein, wenn es heißt, was zu wollen und zu thun unbedingt möglich iſt, das zu wollen und zu thun, iſt abſolut nothwendig. Kann dagegen dieſe Formel rein formell ſich halten? Du ſprichſt ja was, etwas, das iſt ja ein Objectives. Alſo anders „das zu wollen und zu thun unbedingt Mögliche iſt das zu wollen und zu thun unbedingt Nothwendige." Die Kant'ſche Darſtellung iſt gegen ihre eigene Forderung doch noch mit Subjectivität und Objectivität behaftet, ſie hält ſich nicht Wort. Nun alſo die eigentliche Kant'ſche Darſtellung:

1) Von der kritiſchen Philoſophie wird das Wollen auf ein Wiſſen, durch welche ſich daſſelbe beſtimme, bezogen; das

Wiſſen aber, durch welches das Wollen ſich beſtimme, wird als ein daſſelbe beſtimmendes und beſtimmtes Wiſſen eine Regel für das Wollen, die Maxime. Es macht der Wille ſich mittelſt des Wiſſens, worauf er ſich bezieht, eine Beſtimmtheit zur Regel für ihn, ſo zu wollen, als es die Regel mit ſich bringt; dieſe Regel heißt Maxime. Aber eine Regel ſetzt ein Subject voraus, deſſen Sprache z. B. die hebräiſche iſt, eine Maxime für den Willen, mittelſt deren er ſich beſtimme, ſetzt ein Subject voraus, das dieſe Maxime ſich macht. Aber doch ſoll von allem Subjectiven abſtrahirt werden. Die nächſte Frage iſt: welche unter allen Maximen qualificirt ſich zum Geſetz, ſo daß die Erkenntniß dieſer Maxime und die Erkenntniß des Willens, in ſeiner Beziehung auf's Wiſſen, die Erkenntniß des Princips vom Geſetz ſei? Wahrhaftig keine Maxime, die nur für den Willen das relativ Mögliche beſtimmt, ſondern eine, die für ihn das abſolut Mögliche beſtimmt; daher die Kant'ſche Formel: „Handle nach der Maxime, von der du wollen kannſt, daß ſie Geſetz ſei für jedermann;" dies iſt das Princip des Geſetzes und der Wiſſenſchaft darüber. Aber auf ein Subject bezieht ſie ſich, die Form iſt nicht rein; es heißt: handle du. Die nur relativ mögliche Maxime iſt die abſolut unmögliche, alſo ſie kann nicht Geſetz werden für jedermann; das abſolut Unmögliche iſt am weiteſten entfernt das abſolut Nothwendige zu ſein. Alſo z. B. du hätteſt dir die Maxime gemacht, ich will überall die Wahrheit reden in Worten und Werken, ſo lang es mein Vortheil mit ſich bringt. So handeln die meiſten; aber das iſt eine Maxime, von der du nicht wollen kannſt, daß ſie Geſetz werde für jedermann. Geſetzt jeder hätte deine Maxime, ſo könnteſt du gar nicht die Wahrheit oder Lüge reden; es wäre gar kein Vertrauen, die Maxime hält ſich nur in dir, ſie hat ſubjectiv particuläre Gültigkeit, aber allgemein gültig, Geſetz für jedermann kann ſie nicht werden. Hingegen die Maxime, wahrhaft zu ſein überall, hat keine Vorausſetzung, iſt

nicht bedingt, ist eine absolut mögliche; von ihr kann jeder wollen, daß sie das Gesetz sei, aber bei der einen Form bleibt's nicht.

2) Es wird auf das Wollen reflectirt, wie dasselbe zugleich ein Bezwecken ist und zwar eben in seinem Bezug auf's Wissen. Der Wollende ist der Wissende und mit dem Gewollten hat er einen Zweck kraft seines Verstandes, der das Vermögen der Begriffe ist, als solcher und als Zweck. Von dem Willen in und mit dem Wissen kann zum Mittel für seinen Zweck gemacht werden, was nur immer vorkommen mag; zum Erreichen des Zweckes nimmt er Mittel, durch sie führt er den Zweck aus. Aber zu dem, was ihm vorkommen mag in der Erfahrung, gehört für den einen Menschen jeder andere und er selbst, wie er sich erfährt, beleibt und belebt mit Hand und Mund. Bezweckt er nun z. B. Reichthum, indem er ein armer Schuft ist, so kann er sich selbst zum Mittel für diesen Zweck machen und andere auch, sich seinem Verstande, seiner Leiblichkeit nach zum Mittel dazu machen, d. h. Niederträchtigkeit und Schmeichelei; sie können ihm nützlich werden. Hier reflectirt nun die Kritik, abstrahirend von der Leiblichkeit, Sinnlichkeit und von allen Leibes- und Lebensbedürfnissen auf die Vernunft als Kritik der praktischen Vernunft und erkennt an, nicht Leib, Leben, sondern Vernunft sei die Natur des Menschen. Für das Princip der Moral erhält sie durch diese Reflexion in ihrer eigenen Form folgendes: Handle so, daß du die vernünftige Natur in deiner Person und in andern als Zweck behandelst. Oder behandle weder dich, noch die andern so, wie wenn ihr blos Mittel wäret für Zwecke, sondern so, daß jeder sich und den andern als Zweck anerkennt, achtet. Die äußerliche Natur — nicht hominis, sondern rerum natura — hat unter ihren Produkten auch solche, deren jedes nicht blos Mittel ist zum Zweck, sondern zugleich sich selbst Zweck. Die Luft, die der Pflanze und dem Thier zur Lebenserhaltung dient, ist Mittel; aber das Leben ist sich selbst Zweck. Aber

die Creatur iſt doch nur ſich Zweck auf willenloſe und vernunftloſe Weiſe, ihrer ſelbſt unbewußt. Hingegen du biſt dir Zweck nicht auf willenloſe und vernunftloſe Weiſe; du weißt dich als Zweck; die Moral auf dieſes Princip gegründet, wäre alſo eine vernünftige Zwecklehre — teleologiſch. Den Stier mag der Menſch vor den Pflug ſpannen, obwohl der Stier als lebendes ſich Zweck iſt; aber den Menſchen kann der Menſch nicht vor den Pflug ſpannen. Dieſe Formel ſpricht aller Knechtſchaft und Sclaverei das Urtheil. Endlich

3) ſich ſelbſt Zweck und zugleich ſich als ſolches zu wiſſen vermögend iſt das Subject das Vernunftweſen, homo *νοούμενον*; im Unterſchied vom Thierweſen, das ſich als Zweck nicht zu wiſſen vermag. Das Subject als Vernunftweſen aber iſt in dem Subject ein Einzelnes und kann ein Einzelnes nur ſein, als eines neben einem zweiten, dritten; wo die Einzelnheit eintritt, iſt auch die numeriſche Vielheit. Die Subjecte alſo, deren jedes ſich ſelbſt Zweck iſt, beziehen ſich als Vernunftweſen auf einander und das Verhältniß iſt ein ſolches, worin keines jener Vernunftweſen ſeiner Natur gemäß von andern lediglich als Mittel zum Zwecke gebraucht werden kann. In ihrem Verhältniß zu einander conſtituiren alſo jene Vernunftweſen ſich zu einer Einheit, zu einem Reich, und dies iſt ein Reich der Zwecke. Ganz ideell gehalten, ganz abſtract. Das Verhältniß aller Vernunftweſen zu einander, worin jedes jedem Zweck iſt, das Reich der Vernunftweſen, ein Reich der Zwecke. In der empiriſchen Wirklichkeit iſt das Reich der Zwecke der Staat, und in dem Grade, als dieſe Idee realiſirt iſt, ſteht der Staat hoch oder tief. Alſo wo es in einem Volke eine Menſchenklaſſe gebe, die Klaſſe der Leibeigenen, da iſt dies Verhältniß des Menſchen zum Menſchen nicht anerkannt, es iſt Brutalität nicht Humanität. Mittelſt dieſer Reflexion hat das Princip folgenden Ausdruck: Handle nach ſolchen Maximen, die du als eigener Geſetzgeber und als allgemeiner für ein Reich

vernünftiger Wesen haben und geben kannst. So ist das Princip auf's kürzeste ausgesprochen von Karl Ehrhardt Schmid, in seinem Versuch einer Moralphilosophie, Jena 1792. S. 209. und die folgenden. Hier nur folgendes: In einer Reihe von Zwecken oder concret in einem Rechtsstaate kann kein Gesetz unabhängig von dem Willen der Vernunftwesen, der Mitglieder dieses Reiches gegeben werden: aus der (praktischen) Vernunft der im Reich der Zwecke vereinigten Menschen kann das Gesetz kommen für alle. Aber Vernunftwesen und sich selbst Zweck ist jeder Einzelne, jeder also Gesetzgeber für sich und im Allgemeinen. Oder nach Kant: Ein Reich der Zwecke besteht nicht in einer Heteronomie, sondern ihm ist Autonomie wesentlich. Alle Freiheit eines Volkes ist begründet durch eine Gesetzgebung, die aus dem Volke selber kommt, nicht aus Moses, sondern aus einem Princip im Menschen selbst — durch ihn selbst — nicht durch einen Gott u. s. f. kommt das Gesetz. Unsere ganze Zeit ist mit ihren Volkskammern, mit ihrem Volkswillen und Volkssouverainetät im Kantischen Bewußtsein.

§. 18.

Beurtheilung desselben.

Für sie ist vordersamst auf die Veranlassung des Kant'schen Moralprincips zurückzugehen. Der erste Versuch des Princips ward gemacht in einer Zeit, welche der des Socrates und Zeno sehr ähnlich war. In der letztern war

a) die griechische Sitte und die Autorität des Gesetzes, des Staates selbst unter dem Gesetz als dem Solonischen oder Lykurgischen,

b) die griechische Religion selbst bei aller äußern Herrlichkeit in Verfall gerathen und hatte sich, durch diesen Verfall besonders begünstigt, eine Theorie der moralischen Elemente gebildet, die epicuräische, eudämonistische (Aristippus), durch die eben jener Verfall beider, der nationalen Sitte und Religion nur noch befördert wurde. So damals:

Zur Zeit nun, wo das kritiſche Moralprincip zum Vorſchein kam, in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hatten ſelbſt

a) die Nordamerikaniſchen Colonien vom Mutterlande ſich losgeriſſen, der Freiheitskrieg wurde geführt und Franklin, Washington ſiegten endlich. Hiermit fing aber der Verfall der bisher für göttlich gehaltenen Autorität der Regierungen an, der Nimbus um die Häupter der Obrigkeit, der Könige verlor ſich. Frankreich ſelbſt hatte ſich für die Nordamerikaner intereſſirt und war ſchon das Land der Aufklärung, die gegen die Legitimität ging für die Volksſouveränetät, wie dieſe in den nordamerikaniſchen Freiſtaaten war. Der Glaube an den göttlichen Urſprung der Regierungen u. ſ. w. wich, das Volk ſetzt die Obrigkeiten ein und ab, macht die Könige ſelber, wenn es nicht ſchon vielleicht mit einem Präſidenten zufrieden iſt.

b) Im katholiſchen Theile Europas behauptete ſich noch der Glaube an den göttlichen Urſprung der Kirche des Chriſtenthums an eine göttliche Offenbarung; aber in den proteſtantiſchen Ländern ſchwand dieſer Glaube. Es kam zur Kritik der Bibel und deren Urſprung. So ſetzte ſich allmählig eine Oppoſition feſt gegen das Poſitive überhaupt; der Naturalismus entſtand in England und griff auch in Deutſchland durch gegen den Supernaturalismus. Endlich

c) hatte ſich bei dieſem Verfall der Religion auch eine Doctrin gebildet, die beiden gleichfalls ſehr förderlich war, wie die altepicuräiſche, eine Moral aus den Folgen der Handlungen, aus den Umſtänden, worin der Menſch dieſe Folgen und Umſtände zu den Principien ſeiner Handlungen macht. Eine materielle Glückſeligkeitslehre, die ſich auch bei den Theologen, welche dem Supernaturalismus entſagt hatten, geltend machte. So ſchwonkten Staat, Kirche und das Weſen des Menſchen, Gewiſſen, Sittlichkeit. Da trat der große Menſch auf, Kant, von ſeiner Zeit ergriffen, aber nicht fortgeriſſen. Alles wird be-

zweifelt, ſelbſt die Gewißheit der natürlichen Erfahrung. Iſt's denn nicht möglich, aus dem Zweifel herauszukommen? durch Reflexion auf das Beſtehende, das Gegebene? Das wurde ja eben bezweifelt! Durch Reflexion auf's Kluge und Verſtändige? Ebenſowenig! Vielleicht hebt ſich der Zweifel durch Reflexion auf die Vernunft? ſo daß ſie das Princip enthält für das Geſetz, wie es der Staat, die Religion und Sitte des einzelnen haben muß; auf Rationalität ging das Streben des großen Mannes Dem Supernaturalismus und Naturalismus hatte er entſagt — er war der erſte Rationaliſt, deſſen Rationalismus jetzt Kant's unwürdig und in jedermanns Maule — total entſtellt wurde, auf eine dem Urheber deſſelben ganz zuwidergehende Weiſe; abſehend von ſeiner Gewißheit und Erforſchung im Theoretiſchen und Praktiſchen ergriffen ihn ſeine Zeitgenoſſen; ſie wurden enthuſiasmirt, aber in dieſem Enthuſiasmus konnte es natürlich noch nicht zur Beurtheilung kommen; mit jenem Enthuſiasmus iſt's nun aus und daher die Beurtheilung möglich. Hier nur die Hauptmomente:

1) die kritiſche Philoſophie unterſcheidet phyſiſche und moraliſche Nothwendigkeit von einander. Die Nothwendigkeit als ſolche vor dieſer Unterſcheidung enthält das Können und das Sein unzertrennlich, oder Möglichkeit und Wirklichkeit ſind in ihr, der Nothwendigkeit, eingeſchloſſen; oder die Nothwendigkeit iſt die Möglichkeit, aber in der Identität mit der Wirklichkeit und umgekehrt. Jene Möglichkeit iſt eben die zweifache, wo der Begriff des Unterſchiedes zwiſchen Freiheit und moraliſcher Nothwendigkeit entſteht. Einerſeits nemlich

α) ſchließt die Nothwendigkeit die Möglichkeit, daß etwas nicht ſei, oder anders ſei, als ſo wie es iſt, von ſich aus; dann iſt ſie die phyſiſche. Phyſiſche Nothwendigkeit iſt das, in Anſehung deſſen, daß es nicht ſei, oder anders ſei, als es iſt, unmöglich iſt. Moraliſche Nothwendigkeit aber iſt

β) die, wo die Möglichkeit des Nichtſeins oder Andersſeins

eingeſchloſſen iſt in ihr; oder moraliſche Nothwendigkeit iſt, was die Möglichkeit des Seins ſeiner ſelbſt oder des Andersſeins ſeiner enthält.

Der Ausdruck für die phyſiſche Nothwendigkeit iſt nach Kant „Müſſen," der für die moraliſche „Sollen." Z. B. hängt eine Wetterwolke über dem Hauſe und alle Bedingungen ſind im Hauſe zum Einſchlagen da, ſo iſt unmöglich, daß das nicht ſei, was wirklich erfolgt. Der Blitzſtrahl muß treffen unter den vorhandenen Bedingungen; anders kann es nicht ſein. Dies Muß für die Natur iſt ihr keine harte Nuß. Erſchlägt aber ein Menſch den andern, ſo iſt keine Nothwendigkeit dazu da: er kann ihn erſchlagen; kann einer vom Blitz getroffen werden, ſo muß er erſchlagen werden. Dagegen wenn einer den andern erſchlagen kann, muß er dies auch? Die Bedingungen mögen ſein, welche ſie wollen, ſie ſind nicht neceſſitirend. Die Maxime nun, von der es heißt „ſie könne Geſetz ſein," iſt eine ſolche, die die moraliſche Nothwendigkeit zu ihrem Inhalte hat oder zu haben ſcheint. Wird dieſe Maxime in der Formel ausgedrückt: „Was zu wollen und zu thun unbedingt möglich iſt, das zu wollen und zu thun iſt abſolut nothwendig," ſo entſteht leicht die Frage: wie kommt denn dieſe unbedingte Möglichkeit dazu, abſolute Nothwendigkeit zu ſein? Iſt das nicht tautologiſch? Ebenſo iſt's mit der Kant'ſchen Formel: „Handle nach der Maxime, von der du u. ſ. f." Wenn ich das wollen kann, daß ſie, die Maxime, Geſetz ſei, iſt ſie denn damit Geſetz? Das Geſetz enthält eine Nothwendigkeit, die aber in der Kant'ſchen Formel ganz der Freiheit anheimgegeben iſt. Das Princip hält ſich alſo blos in dem logiſchen Satz des Widerſpruchs; folgt aus der Möglichkeit die Nothwendigkeit, dann giebt es keine Treuloſigkeit u. ſ. w. Hier fehlt es, daß die Maxime wirklich der Ausdruck und die Erkenntniß des Princips des Geſetzes ſei.

2) Eben die kritiſche Philoſophie unterſcheidet Natur- und Vernunftzweck von einander. Der die Natur in ihren Erzeug-

niſſen Beobachtende und Beurtheilende muß dahin kommen, daß er anerkennt: unter dieſen Erzeugniſſen ſind ſolche, die nicht blos zweckmäßig geſtaltet und Mittel ſind, ſondern die ſelbſt Zwecke an ſich ſind, und denen in ihrer ganzen Wirkſamkeit Zwecke geſetzt ſind. Die ganze Pflanzen- und Thierwelt iſt die Welt ſolcher Zwecke; ſie iſt ſich ſelbſt Zweck und Zweck für anderes. Aber der Vernunftzweck iſt nicht nur ein ſolcher, wie der Naturzweck, der an und für ſich beſtehe oder Geſetz ſei, er iſt zugleich ein Zweck, der von vernünftigen Menſchen ſich ſelbſt geſetzt wird, und in dieſem Zweckſetzen verhält er ſich als ſeiner ſelbſt bewußter Zweck. Die Natur iſt wohl reich an Zwecken, aber weiß ſich nicht als Zweck; der Menſch aber iſt nicht blos ſich ſelbſt Zweck, ſondern weiß ſich auch als Zweck — früh genug! Nun ſagt die Kant'ſche Formel: „Behandle die vernünftige Natur in deiner Perſon und in andern überall als Zweck.“ Den Menſchen, in ſeinem Verhältniſſe zum Menſchen, darauf aufmerkſam gemacht zu haben, dies iſt das große Verdienſt Kant's, der den moraliſchen Zweck wieder eingeführt hat in die Moral und die Klugheitslehre und die Rückſichten auf die Folgen verbannt. Aber ſo vortrefflich die Maxime ſei, ſo eignet ſie ſich nicht zum Princip. Am wenigſten, was ſie doch ſelbſt ſein will, zum formellen Princip. Denn die vernünftige Natur, die als Zweck behandelt werden ſoll, iſt in deiner Perſon und in jedem Subject. Alſo hier hält ſich die kritiſche Philoſophie nicht Wort, vom Subject zu abſtrahiren. Aber das formelle Princip iſt nur Princip in der Abſtraction von aller Subjectivität; und ebenſo ſchon bei der erſten Formel: „Handle du nach der Maxime u. ſ. w.“ Das Sollen iſt anticipirt und in die Subjectivität genommen. Hier kommt nun noch dazu, daß der Menſch ſich ſelbſt Zweck iſt, perſönliches Subject in ſeiner Individualität und in ſeinem Verhältniſſe nach außen. Aber von der Objectivität ſoll abſtrahirt werden, damit es formell bleibe. Jeder ſoll jeden als Zweck behandeln. Dies iſt

aber nur möglich in der Anerkenntniß von deſſen Rechten (als Haab, Gut, Ehre), das lauter Objectivitäten ſind. Es iſt dies wohl eine gute moraliſche Regel, aber zum Princip einer Wiſſenſchaft eignet ſie ſich nicht.

Endlich unterſcheidet

c) die Kritik das Reich der Natur und das der Vernunft von einander. Dies rein ideell, nach Kant die überſinnliche Welt; jenes reell, materiell, ſinnliche Welt: Mundus intelligibilis et sensibilis. Das Reich der Natur enthält einen Reichthum von Endzwecken und beſonders da, wo das Reich der Natur das Reich der Geſchichte wird, worin Mittel und Zwecke ſich einander folgen bei Völkern und Individuen. Dieſe Zwecke ſind alle materiell objectiv. Im Reiche der Vernunft iſt jeder ſich ſelbſt Zweck, rein ideell. Aber ſo ſind Sinnliches und Ueberſinnliches außer einander; die Natur hat ihre Geſetze und in dieſen waltet die Nothwendigkeit als ein Müſſen. Das Reich der Vernunft, deſſen Mitglieder, die Vernunftbürger, ſich ſelbſt und ihrer ſelbſt bewußte Zwecke ſind, hat auch ſeine Geſetze, die moraliſchen, worin das Gegentheil (nicht?) ausgeſchloſſen iſt. Wie kommen nun dieſe zwei durch eine Kluft geſchiedene Reiche zu einander? Im Reiche der Vernunft und des Vernunftzwecks herrſcht das Seinſollen, aber nicht das Sein; dies Seinſollen iſt die reine Idealität; das Müſſen dagegen herrſcht im Reich der Natur; und die Kantiſche Lehre iſt transcendentaler Idealismus. So wie es im Reich der Natur beſonders geſchichtlicher Weiſe und nach der Aeußerlichkeit des menſchlichen Lebens iſt, ſo taugt's nichts; das muß alles anders werden: All das Materielle der beſtehenden Rechte, der Verhältniſſe der Staaten taugt nichts; das entſpricht nicht jenem Ideale, zu Folge dem jeder ſich ſelbſt Zweck iſt; aber wer macht's denn anders, als es jetzt iſt? Jeder König, wie er jetzt iſt, taugt nicht: er ſoll Volkskönig ſein. Da mag nun hie und da eine Rotte thun, um dieſes ſchöne Ideal zu verwirklichen, um ein-

und abzusetzen — hinauf und hinunter — so mag wohl unsere Zeit urtheilen, aber nicht so Kant. Er sagt: die Vernunft kann aus der realen Welt keine ideale machen, sie hat das Naturgesetz außer sich, und die Natur kümmert sich in ihrem Gang nichts um das Sollen. Was Menschheit und Vernunft nicht vermag, das Ideale real zu machen, und das Reale ideal — das thut Gott, der in seiner Idealität zugleich die Realität hat. Er erhält die moralische Weltordnung; damit sie bestehe, muß er postulirt werden. Also brauchen wir einen Gott; ob er ist, das wissen wir nicht; der Gegensatz der sinnlichen und übersinnlichen Welt kann nur vereinigt werden durch seine Annahme: damit die Welt eine rechtlich sich vervollkommnende und bestehende sei, muß er zu Diensten kommen. Und so führt die Moral, nur um ihrer selbst willen, damit sie sei, zu einem Gott und zu einer Religion. Ob Gott wirklich sei oder nicht — die Moral und moralische Weltordnung braucht eben einen. Dieses Postulat ist zwar nicht das Dekret eines französischen Heilsausschusses, wodurch der abgesetzte Gott förmlich wieder eingesetzt wurde; aber doch das Dekret eines Heilsausschusses, damit jedem seine Rechte werden (so die neuere Zeit), oder (Kant) damit jedem seine Pflichten zu erfüllen möglich sei. —

So wird nun wohl der Begriff vom Ursprung des Gesetzes, den die theologische Moral entwickelt, von außen her klar gemacht und der Zweck dieser Vorlesungen erfüllt sein.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.